



224

إشكالية اليهودية في إسرائيل

تأليف

د. رشاد عبد الله الشامي

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

224

إشكالية اليهودية في إسرائيل

تأليف

د. رشاد عبد الله الشامي



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

مقدمة المؤلف 5

الفصل الأول:
الطرح الكنعاني للهوية في إسرائيل 21

الفصل الثاني:
الطرح «الصباري» أو «العبري» للهوية في إسرائيل 47

الفصل الثالث:
الطرح الإسرائيلي للهوية في إسرائيل 95

الفصل الرابع:
الطرح اليهودي للهوية في إسرائيل 177

المؤلف في سطور 263

مقدمه

تعتبر «مشكلة الهوية» من أعقد المشكلات التي تواجه، في العصر الراهن، الكثير من الشعوب والمجتمعات، الحديثة منها أو ذات الأصول الحضارية القديمة، أو حتى تلك التي تفتقد الانتماء الحضاري القديم على حد السواء.

ويمكن تعريف الهوية بأنها الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون باعتباره منتميا إلى تلك الجماعة. وهي شفرة، تتجمع عناصرها العرقية على مدار تاريخ الجماعة (التاريخ) من خلال تراثها الإبداعي (الثقافة) وطابع حياتها (الواقع الاجتماعي). بالإضافة إلى الشفرة تتجلى الهوية كذلك من خلال تعبيرات خارجية شائعة مثل: الرموز، الألحان، العادات، التي تنحصر قيمتها في أنها عناصر معلنة تجاه الجماعات الأخرى، وهي أيضا التي تميز أصحاب هوية ما مشتركة عن سائر الهويات الأخرى. ولكن الملامح الحقيقية للهوية، هي تلك التي تنتقل بالوراثة داخل الجماعة، وتظل محتفظة بوجودها وحيويتها بينهم مثل: الأساطير، والقيم والتراث الثقافي.

وتحدد الهوية الشعور العميق الوجودي الأساسي للإنسان، والشعور العميق الخاص بانتمائه. ويمنح الانتماء الفرد غايته وأمل حياته: المسؤولية عن هوية

الجماعة واستمرارية أنماط تراثها المختلفة، المادية والروحية، والأمل في أن جهوده الإبداعية والوجودية لن تذهب هباء بموته، بل ستغذي حياة الجماعة حتى بعد وفاته. ومن يكون لديه الارتباط بهويته على هذا النحو، لا يتصرف وفقا لقانون المصادفة، لأن الفرد الذى يتصرف وفقا لهذا القانون يكون مفتقدا للهوية، ومفتقدا للانتماء ومحكوما عليه بأن يعيش حاضره فحسب، لفترة السنوات التي تحدد له أن يحياها على الأرض. وينغمس في هذه الحالة، ذلك الإنسان الذي يحدث لديه نوع من الخلل في استيعاب الرسالة المشفرة الخاصة بمجتمعه، وعادة ما يعاني مثل هذا الشخص من الحيرة فيما يتصل بهويته الذاتية.

«وعندما توجد جماعة بأكملها في حالة من الحيرة تجاه موضوع الهوية، فإنها تشير بذلك، إلى أن هناك أسبابا مختلفة قد شوشت عمليات تلقي إرث الشفرة بالنسبة لعلاقات الأجيال فيها. وإذا ما تواصلت هذه الحيرة وأصبحت بمنزلة سمة مميزة لعدد من الأجيال على التوالي، فإن هذا دليل قاطع على أن هناك خطرا داهما يهدد هذه الجماعة، وهو خطر التفكك، إذ إن هذه الحيرة تجاه الهوية هي من العلامات الواضحة على أن الجماعة لم تنجح في أن تحافظ على تواصل أبنائها بها. ومن هنا فإنه من الأمور المصيرية للغاية بالنسبة لها في هذه الحالة، أن تقوم في الوقت المناسب بعمل استيضاح حول ماهية هذه الحيرة التي تسود الجماعة حول مسألة الهوية. وهذا الاستيضاح الثاقب والجدي هو الذي من شأنه أن ينقذ الجماعة من التفكك قبل فوات الأوان. إذ إن نتائجه يمكن أن تعيد لأعضاء الجماعة الإيمان بمركبات الشفرة بكاملها، أو تشير إلى تلك المركبات المنفصلة في الشفرة التي قد تكون في حاجة إلى تحديث وملاءمة مع ظروف العصر»[1].

وهناك بعض علماء النفس يستخدمون مصطلح «الهوية» من خلال إعطائه معنى واسعا بعض الشيء دون تحديده تحديدا دقيقا. بينما نجد أن دانيال ميللر وإريك إريكسون يتناولان «الهوية» بشكل أكثر تحديدا. إن ميللر يتناول الهوية باعتبارها «أنماط السمات التي يمكن ملاحظتها أو استنتاجها، والتي تميز شخصا في نظر نفسه وفي نظر الآخرين»[2]. أما إريكسون، الذي يعترف بصعوبة تعريف الهوية، بالرغم من أبحاثه العميقة

فيها، فإنه يحدد في كتابه «الطفولة والمجتمع»، أن «هوية الأنا تتطور من الامتزاج التدريجي لكل الهويات»[3].

وفي موقع آخر، لدى بحثه للصياغة التي توصل إليها فرويد «لهويته الداخلية» مع اليهودية، يتحدث إريكسون عن «البعد الموضوعي للتكتل الداخلي للجماعة» والذي ينعكس في الفرد.

إن الهوية تعكس تشابها وفرادة في آن واحد. والرواية الشعبية تقول: كل شخص من نواح معينة هو :

1. يشبه سائر الناس (ذو سمات إنسانية عالمية).
2. يشبه أشخاصا معينين آخرين (يشترك في صفات معينة مع شرائح اجتماعية معينة).
3. لا يشبه أي شخص آخر (له شخصية خاصة به)[4].

أما الهوية العرقية فإنها تختص بما يشترك فيه الفرد مع الأشخاص الآخرين، والتي يختلف بها بالمشاركة معهم عن سائر البشر، لأنهم ذوو سمات معينة. وهنا يطرح سؤال هو: ما هي السمات التي تميز الجماعات العرقية؟

إن أوتو كلاينجر يعرف الجماعة العرقية بأنها جماعة «تختلف عن الجماعات الأخرى في النمط الجسماني (أو «العرق»)، الدين، واللغة أو في الأصل القومي، أو في كل هذه الأشياء مجتمعة». ويتبنى «قاموس العلوم الاجتماعية» تعريفا أوسع مشابها، ويذكر عند بحثه لاستخدامات المصطلح، أنه «يطلق في غالب الأحيان على أي جماعة، تختلف عن الجماعات الأخرى في واحدة أو في عدد من عادات حياتها»[5].

وقد أشار كل من جلايزر وموينيهان، إلى أن استخدام المصطلح في السنوات الأخيرة يعكس المعنى الواسع الذي اكتسبته العرقية. ولا يقصر علماء الاجتماع استخدام المصطلح على الجماعات الهامشية أو الأقليات، بل يطلقونه على كل جماعة «تتميز بالإحساس بالاختلاف الواضح بسبب الثقافة والأصل»[6]. والجدير بالذكر أن جلايزر وموينيهان يدمجان مصطلح «الأصل» في التعريف الذي يرون أنه هو التعريف الشائع حاليا. وإذا كان لابد من التأكيد على الأصل المشترك، فإن الثقافة المشتركة، حسبما أثبت فردريك بارت، ينبغي النظر إليها «كاستنتاج أو كنتيجة»، وليس كمجرد

صفة مميزة من الدرجة الأولى لتعريف تشكيل جماعي عرقي»[7]. ويتفق هذا الأمر مع تعريف ماكس فيبر الذي يتحدث عن «جماعات لديها إحساس بالأصل المشترك»[8].

وهنا ينبغي أن نشير إلى أنه ينبغي التمييز بين هوية الجماعة، وبين الهوية على النحو الذي تنعكس به لدى الفرد العضو في الجماعة. وعلى حد قول هربرت كالمان : «إن الهوية الجماعية يحملها أعضاؤها الأفراد في الجماعة، ولكنها لا تظلل كل أعضاء الجماعة بمجمل المفاهيم الخاصة بها. فهي من ناحية، لها وجود منفصل في صورة نتاجات تاريخية متجمعة، تشمل وثائق مكتوبة وتقاليد شفهية، وأنظمة مؤسسية وأشياء رمزية، وتضم، من ناحية أخرى، قطاعات مختلفة من الجماعة يختلف كل منها عن الآخر اختلافا كبيرا في درجة تداخلهم الفعال والتزامهم الوجداني تجاه الجماعة، حيث تقوم عناصر زعامية مختلفة وجماعات ثانوية فعالة بدور أكبر في تحديد هوية الجماعة أكثر من سائر المنتمين إليها»[9].

وعندما نحاول أن نبحث هوية الفرد، على النحو الذي تصاغ به في مجال عملية التبادل الاجتماعي، ينبغي، أن نميز، وفقا لما حدده ميللر، بين الهوية الجماعية الموضوعية (السمات حسبما يدركها الآخرون)، وبين الهوية الجماعية الذاتية (إدراكه لنفسه في نظر الآخرين)، وبين الهوية الذاتية (الإدراك الذاتي للفرد عن مقدار سماته).

وعندما نحاول أن نطبق هذا في مجال تحديد الهوية اليهودية، سنجد أن أي فرد يمكن أن يبدو يهوديا في نظر جماعته (أي في نظر اليهود الآخرين)، أو في نظر الجماعة التي يعيش في وسطها (في نظر غير اليهود أو في نظرهما معا).

واستنادا إلى ما سبق، يمكن القول بأن الهوية الذاتية للفرد تتأثر بالهوية الذاتية الجماعية أي، من إدراكه الخاص للطريقة التي يراه بها الآخرون. والمهم هنا، ليس ما إذا كان الفرد يرى نفسه مصنفا باعتباره يهوديا، حيث ليس هذا هو السؤال في معظم الحالات، بل كيف، في رأيه، يرى الآخرون اليهودي؟ وما هي القيمة التي يضفونها على هذه الهوية؟والسؤال المطروح الآن هو: من هم، في نظر الفرد، أولئك الآخرون، ذوو الاعتبار، سواء كانوا يهودا أو غير يهود. والإجابة بالطبع، بالنسبة لليهود في مجتمع الأغلبية

اليهودية، على غرار إسرائيل، مثلا، تختلف عن الإجابة بالنسبة لليهود الذين يعيشون كأقلية دينية في سائر المجتمعات الأخرى. فإذا كان اليهودي في إسرائيل ينظر في مرآة يهودية، فإن اليهودي في أي مجتمع آخر، يتأثر إلى حد كبير، بصورة اليهودي، حسبما تنعكس في نظر الأغلبية التي يعيش في وسطها.

وعند هذه النقطة، ينبغي أن نحدد أنه لكي نصل إلى فهم أكثر لخصائص وسمات أي طائفة يهودية، فإنه لابد من دراسة موضوعية للبيئة غير اليهودية التي توجد فيها، حيث إن أبناء الطوائف اليهودية، في معظمهم، يمارسون نوعا من التكيف مع البيئة التي يعيشون فيها، وتشيع بينهم السمات الحضارية الخاصة بحضارة الأغلبية، بحيث نجد أن الشخصية اليهودية في هذه البيئة تحمل في طياتها عددا من سمات الهوية القومية الخاصة بمجتمع الأغلبية. وعلى سبيل المثال، فإنه لا يمكن فهم يهودية اليهودي الأمريكي، بمعزل عن التأثير الحضاري الأمريكي عليها. «وفي إسرائيل التي أقام فيها اليهود مجتمعا كاملا سياسيا معاصرا، نجد أن معظم السمات المشتركة لليهود في معظم البلدان (مثل كونهم أقلية، وكونهم متركزين في مهن معينة، وكونهم مرتبطين بالهياكل الطائفية الدينية وغير الدينية، وكونهم عالة على الثقافة العلمانية العامة...الخ) قد تلاشت. ولذلك فقد نمت في إسرائيل، سمات قومية إقليمية يفتقر إليها اليهود الآخرون، بالإضافة إلى أن غالبية مواليد إسرائيل من اليهود يحسون بالغربة تجاه اليهود في البلدان الأخرى، وأصبحت الثقافة العلمانية السائدة في إسرائيل[10]، تفتقر إلى أي سمة يهودية، تماما كما هو الحال بالنسبة للثقافات العلمانية في بلدان الشتات اليهودية.

ومشكلة الهوية، هي من المشاكل التي تسبب إزعاجا لليهود منذ أكثر من قرنين من الزمان. لقد عاش اليهود في أرجاء الشتات اليهودي، وخاصة في كل من غرب وشرق أوروبا ووسطها في إطار منعزل عن المجتمعات التي يعيشون فيها في أحياء خاصة بهم عرفت باسم «الشتتل» (المدينة الصغيرة) أو «تحوم هموشاف» (تخوم الاستيطان اليهودي) في شرق أوروبا وباسم «الجيتو» في غرب أوروبا ووسطها. وقد عمق هذا النمط من الحياة الإحساس لدى اليهودي بأن هذا الانعزال هو درع الأمان للحفاظ على

الطائفة اليهودية وشريعتها. وكانت هذه الإقامة المنعزلة هي الشرنقة التي تحافظ على حياته الروحية، إلى أن يحين الوقت الذي يشاء فيه الرب إعادته إلى ما يسمى «أرض الميعاد» مع حلول الخلاص المسيحاني.

وقد ظل الدين اليهودي، على هذا النحو، منذ القرن الثاني ق. م، وحتى منتصف القرن الثامن عشر الميلادي، بمنزلة العامل الرئيسي في توجيه حياة اليهود. ونظرا لأن الدين اليهودي لم يكن بالنسبة لليهود مجرد دين يستلزم إيمانا بمبدأ لاهوتي معين، ولا مجرد عبادة تفرض المحافظة على أداء الفروض وقدسية يوم السبت ومراعاة أيام الأعياد والصوم المصحوبة بمجموعة من الطقوس والعادات، بل كانت كل هذا، بالإضافة إلى طابع حياة يتضمن العديد من الواجبات الملزمة يوميا لكل من يؤمن بها. ونظرا لهذا، فإن «اليهودية» (يهدوت) لم تكن مرادفة لكلمة «الدين اليهودي» (دت يهوديت)، حيث إن مفهوم «اليهودية» هو مفهوم أكثر اتساعا، يمكن التعامل معه بنوع من الاستقلال عن مفهوم الديانة اليهودية التي تصبح أحد عناصر «اليهودية» التي تمثل التعبير الكامل للحياة الداخلية لليهود(*). وطوال هذه الفترة كانت «الهوية اليهودية» بالمفهوم الديني هي التي تحدد انتماء اليهودي المنعزل «الجيتوي».

وقد بدأت إشكالية الهوية بالنسبة لليهود مع عملية «العلمنة» في بداية القرن الثامن عشر، عندما قامت حركة «التنوير اليهودية» (الهسكالاه) بإزاحة الدين اليهودي من موقعه كمحدد رئيسي لمسألة الانتماء بين اليهود، وطرحت مبدأ «كن يهوديا في بيتك وإنسانا خارج بيتك».

ومنذ ذلك التاريخ واليهود يقفون في مفترق طرق في محاولة لتحديد «ما هي هويتهم؟»، على ضوء التناقضات التي ظهرت بين التيارات الرئيسية في اليهودية: اليهودية الأرثوذكسية واليهودية الإصلاحية واليهودية المحافظة، التي اختلفت فيما بينها حول مغزى الدين، ومضامينه وفرائضه، والعلاقة بين الدين والقومية، وبين الإيمان والفرائض، وبين الاستمرارية اللغوية والتحديث، وحول ماهية العلاقات بين اليهود وغير اليهود، وغيرها من القضايا، وذلك على ضوء ظهور قطاع عريض من اليهود العلمانيين الذين

(*) هذا الفصل بين هذين المفهومين: «اليهودية» و «الدين اليهودي» مهم جدا بالنسبة لاستخدام المصطلحات داخل البحث.

أخذوا موقفا رافضا من الدين.

لقد واجه اليهود في ظل اتجاهات العتق والتنوير، التي منحتهم المساواة في الحقوق مع سائر المواطنين معضلات صعبة أهمها: كيف يحافظون على هويتهم اليهودية بكونهم مواطنين في دول قومية جديدة؟ وما هو موقفهم من الديمقراطية الجديدة ومن الدولة العلمانية التي سوف تضمن، بالإضافة إلى المساواة المدنية، مبدأ حرية العقيدة؟ ومن هنا فإن عملية العلمنة، في المجتمع اليهودي كانت إحدى الظواهر المهمة التي يمكن على ضوئها فهم العديد من التحولات الرئيسية التي حدثت في المجتمع اليهودي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.

وهكذا أصبح هناك اتجاهان متعارضان: الأول، يحاول أن يعيد العجلة إلى الوراء ويعيد العلمانيين إلى دين آبائهم، وهو الاتجاه الذي عبرت عنه اليهودية الدينية، وكانت تهدد العلمانيين بالعقاب الديني إن لم يثوبوا لرشدهم ويتوبوا؛ والثاني، يحاول أن يدفع عجلة التغيير إلى الأمام ليؤثر في الدينيين لكي يتكيفوا مع تغييرات العصر، ويتبنوا بدلا من الدين إطارا مشتركا جديدا، يمكن لكل اليهود أن يقبلوه، ومن بينهم اليهود العلمانيون. إنه صراع استمر حوالي قرن من الزمان (1780 ـ 1880) بين البدائل المتناقضة، دون أن ينجح أي طرف في إقناع الآخر بصدق اتجاهه، لأن كل طرف منهم تَمَتْرَسَ في موقعه، وكان كل منهم على استعداد للانفصال عن الآخر بسبب الخلاف حول الهوية.

وعندما ظهرت «الحركة الصهيونية» وطرحت الحل القومي كحل لما يسمى «المشكلة اليهودية» في أواخر القرن العشرين لم تكن هي الحل الوحيد المطروح لهذه المشكلة والذي جذب الكثيرين من اليهود وراءه، حيث كانت هناك بدائل مثل: «الحكم الذاتي» و «البوند» و «الإقليمية» و «الاندماجيين» والحلول العالمية والكونية، وحلول أخرى استقت وحيها من الشيوعية، التقت جميعها على ضرورة التخلص من فرادة الدين وفرادة القومية، بالإضافة إلى الذين رفضوا قبول أي تغيير لما هم عليه، وتمسكوا بالواقع «الجيتوي» الديني الانعزالي إلى أن يظهر المسيح المخلص، واعتبروا الصهيونية متهودة وليست يهودية.

وقد جذبت الصهيونية قطاعا عريضا من العلمانيين اليهود وقطاعا

هامشيا من الدينيين، حيث رفضها اليهود «الحريديم» (المتشددون دينيا ويرفضون أي شكل من أشكال الخلاص قبل مجيء المسيح المخلص). وقد كان الحل الذي رأى هؤلاء العلمانيون أنه يمكن أن يضعف من مكانة الدين في حياة اليهود، في ظل دولة متنورة وليبرالية تفصل بين الدين والدولة وتحصر الدين في إطار حرية الفرد، وتخلق «عبريا جديدا» بدلا من «اليهودي الشتاتي» المرفوض بقيمه وسلوكياته ولغته «الييديش» وتراثه الديني الجامد، ونظرت الصهيونية بشكل رافض إلى وجود اليهود بين الشعوب ورفعت شعار «رفض الشتات».

ونظرا لأن الصهيونية كانت ثمرة اتجاه العلمنة الذي ساد العالم الذي يعيش فيه اليهود، وساد قطاعا كبيرا من اليهود، ونظرا لأنها قامت بتأثير عميق من الحركات القومية الحديثة في أوروبا وأفكار القومية العلمانية الحديثة، فإن معادلة العلاقة بين الدين والقومية بمفهومها اليهودي واجهت الكثير من التعقيدات ولم تكن واضحة بما فيه الكفاية، مما أدى إلى عدم توصل الصهيونية لحل لها، وبعد ذلك أيضا في دولة إسرائيل.

وعندما قامت دولة إسرائيل في عام 1948، أصبح هناك بديل ثالث جديد، لمشكلة الهوية القومية، وهي الهوية الإسرائيلية، التي اقترحت تأسيس الهوية على الانتماء للإطار السياسي المدني، أي للدولة، وأعلنت الحرب على الهويتين السابقتين: الدينية والقومية.

وقد واجهت إسرائيل خلال عمر الدولة الذي يقترب من الخمسين عاما، العديد من المشاكل والتناقضات التي لم تكن الصهيونية ولا قادة دولة إسرائيل يتوقعونها، الأمر الذي خلق العديد من التوترات والصراعات الثقافية والاجتماعية والطائفية والدينية والسياسية والأمنية داخل الدولة، وهو ما وضعها بالفعل أمام إشكالية واضحة بالنسبة لهوية الدولة.

وسوف أعرض لأبرز هذه التوترات والصراعات التي لعبت دورا في خلق إشكالية الهوية في إسرائيل باختصار :

1- التنوع الثقافي والعرقي : حيث كانت الصهيونية تطمح في خلق وطن لتجميع اليهود أو «جمع شتات المنفيين»، وواجهت في البداية إشكالية تضييق الفجوة بين المهاجرين اليهود من شرق أوروبا الذين لم تتأثر مجتمعاتهم بمؤثرات عصر التنوير، وبين يهود غرب أوروبا لتضييق الفجوة الثقافية

بينهما، ولم يخطر في بالها النظر إلى ما هو أبعد من ذلك. ومع قيام الدولة، ولأسباب عديدة، اضطرت لاستقبال مئات الآلاف من يهود البلاد العربية والإسلامية (السفاراديم)، وهو الأمر الذي خلق تمزقا اجتماعيا وأشعل التنافس الحاد بين الجماعات الثقافية المتعددة، وخلق صراعا طائفيا بين «الأشكنازيم» (مؤسسي الدولة) و «السفاراديم» (إسرائيل الثانية)، مما زاد من حدة الاستقطاب الطائفي، وخاصة بعد حرب 1967، ورسخ البناء الثنائي «لإسرائيليتين»، انتهى في الثمانينيات إلى إقامة أحزاب سياسية على أساس طائفي، لأول مرة في تاريخ الدولة.

وزاد من حدة هذا التنوع الثقافي والعرقي هجرة 800 ألف يهودي من دول الاتحاد السوفييتي (سابقا) في الفترة من 1988 ـ 1996 محملين بزاد ثقافي ولغوي وعادات تختلف مع الواقع الإسرائيلي الذي تبلور منذ قيام الدولة حتى الآن.

2- ازدياد المد الديني بعد حرب 1967، وزيادة حدة الاستقطاب بين الدينيين والعلمانيين : لقد تم تفسير انتصار إسرائيل في حرب 1967 على أنه معجزة إلهية، وجرف معه في هذا الإطار قوى علمانية كانت بعيدة عن الدين. وقد كان اليهود المتدينون ينظرون إلى الصهيونية ودولة إسرائيل بوصفهما من تعاليم الكفار التي نشرها المرتدون، واغتصابا وقحا لوعد الرب بخلاص الأرض على يد المسيح المخلص. لكن الاتجاهات الصهيونية العلمانية في الدولة حاولت، ولو على حساب القيم العلمانية، تهدئة روعهم وحماية حقوقهم الدينية ومنحهم مزايا.

وقد انتهز اليهود المتدينون الفرصة التي أتاحتها الديمقراطية الإسرائيلية، وشكلوا الأحزاب السياسية لزيادة هذه الامتيازات، ولكنهم مع هذا ظلوا بمنأى عن مفاهيم الصهيونية، وعملوا على تقويض الدولة، وتحويلها إلى دولة شريعة، وكثفوا حملاتهم لتطبيق تفسيراتهم الخاصة بصدد مسألة «من هو اليهودي؟» لتأكيد سلطتهم في تحديد مواصفات المواطن الإسرائيلي وهويته على أساس ديني بحت.

ولكن الحقيقة التي لا يمكن تجاهلها بالنسبة لصراع الهوية بين العلمانيين والدينيين في إسرائيل، هي أن هناك هوة واسعة بين هذين المعسكرين تزداد اتساعا عاما بعد عام. وإذا كان الحديث قد جرى بعد اغتيال رابين

(نوفمبر 1995)، وبعد انتخابات 1996 عن «الصراع الثقافي»، وعن تغيير شكل الدولة، وعن الصراع بين «تل أبيب والقدس»، فإن الشعب المقيم في إسرائيل الآن ليس مجرد كتلتين سياسيتين أو رؤيتين ثقافيتين، بل هما بالفعل شعبان لكل منهما هويته ومعتقداته ومفاهيمه الخاصة. الشعب الأول هو الذي يمثل الطائفة اليهودية التي تتناقض معتقداتها مع ضرورات الأمة المستقرة، والتي ترغب في العيش في سلام مع جيرانها، وهي طائفة ليست ديمقراطية، لأن الشريعة الدينية والديمقراطية أمران متناقضان، وأبناء هذا الشعب هم أولا يهود، وبعد ذلك إسرائيليون. أما الشعب الآخر، فقد ولد في إسرائيل مؤمنا بأنه أمة عبرية - إسرائيلية، على دراية بجذورها اليهودية، ولكن توجهها هو نحو العالم الرحب، نحو الكونية، وليس الخصوصية، وترى أنها جزء من الثقافة الحديثة، ولذا فهي ديموقراطية ليبرالية بطبيعتها. وهي أمة لها ملامحها الخاصة تماما في الحياة داخل الدولة، ولذا فهي تتوق إلى إيجاد مكان لها في المنطقة الجغرافية التي تعيش فيها، وتتعاطف مع السلام مع الفلسطينيين ومع جيرانها، وأبناء هذا الشعب يعرفون أنفسهم بأنهم أولا إسرائيليون، ويسبق إيمانهم بالدولة أي إيمان آخر، وينظرون إلى نموذج الولايات المتحدة كدولة ديموقراطية تؤمن بالتعددية وذات قانون صارم في الفصل بين الدين والدولة، على أنه النموذج الأمثل لهم.

3-التغير المستمر في الثقافة السياسية المهيمنة والتحالفات السياسية: ظلت الصهيونية الاشتراكية هي القائدة والمهيمنة على المؤسسات الصهيونية قبل قيام الدولة، واستمر حزب «المباي»، وبعد ذلك «حركة العمل الإسرائيلية»، في حكم إسرائيل منذ عام 1948 وحتى عام 1977، ليحدث «الانقلاب» الذي أحدث تغييرا جذريا في الحياة السياسية في إسرائيل، من نظام الحزب الواحد إلى الصراع بين حزبين كبيرين هما «العمل» و «الليكود». وقد أحدث صعود «الليكود» كممثل لمفاهيم الصهيونية الجابوتنسكية، انقلابا حقيقيا في العديد من المفاهيم السياسية والثقافية واليهودية التي كانت سائدة حتى عام 1977. وقد كان أبرز مظاهر هذا الانقلاب هو تحول اليهود «السفارديم» إلى التيار الليكودي، وتحول «الصهيونية الدينية» الحليف التاريخي للصهيونية الاشتراكية، مع كل الحركات التي انبثقت منها مثل

حركة «جوش إيمونيم»، لتصبح حليفا رئيسيا لحزب «الليكود». وكانت الجولة الأخيرة في هذا التحول انتخابات يونيو 1996، التي أعادت «الليكود» مع تحالفاته اليمينية الصهيونية والدينية المتطرفة إلى الحكم.

4- الانقسام بين القوى السياسية حول مصير الأراضي المحتلة بعد عام 1967 : تنقسم القوى السياسية في إسرائيل حول مصير الأراضي المحتلة بعد عام 1967، بما ينعكس بشكل حاد على تحديد ماهية الهوية في إسرائيل على النحو التالي :

أ ـ اتجاه تتبناه القوى المتطرفة الممثلة في حركات الاستيطان التي نشأت بعد حرب أكتوبر 1973، وعلى رأسها حركة «جوش إيمونيم» مع العديد من الحركات التي تسير في ركابها مثل «كاهاناحى» و «آيل» و «دولة يهودا» و «أمانا» و «قمع الخونة» و «سيف داود» و «السيكريكسين» و «كاخ»، ويرى أن على إسرائيل إعلان سيادتها على جميع الأراضي المحتلة لأسباب دينية وحل مشكلة الشعب الفلسطيني عن طريق «الترحيل» عنوة إلى خارج البلاد، تخلصا من جميع الأعباء الاخلاقية التي تترتب على بقائهم فيها.

ب ـ اتجاه تتبناه القوى اليمينية الصهيونية، وعلى رأسها «الليكود»، يقضي بضم الأراضي الفلسطينية المحتلة إلى إسرائيل ومنح الفلسطينيين حكما ذاتيا محدودا، في المسائل المتعلقة بالتعليم والأحوال الشخصية والقضاء والصحة وغيرها من المجالات، مع الإبقاء على السيطرة الأمنية وتوسيع المستوطنات. وهو حل لا يصل بالقضية إلى نزع فتيل التوترات، ويخلق مشكلة لوضع هؤلاء العرب بالنسبة للدولة. وقد حاول البعض من اليمين الصهيوني حل هذه الإشكالية بطرح البديل الأردني، دون أن يوضح كيف سيتم تنفيذه.

جـ ـ اتجاه ثالث تتبناه قوى اليسار في إسرائيل ويقضي بتنفيذ مبدأ «الأرض مقابل السلام» مع بعض الترتيبات الأمنية التي تضمن أمن إسرائيل وعدم تعرضها لهجوم مباغت من إحدى الدول العربية، وهو حل يحظى بتأييد الرأي العالمي ويضع نهاية للصراع والحروب في المنطقة.

وعلى ضوء هذا الانقسام بين القوى السياسية حول مصير الأراضي المحتلة، تتأرجح اتجاهات الهوية في إسرائيل، ما بين اليهودية والإسرائيلية.

5- وجود أقلية عربية فلسطينية داخل دولة إسرائيل : وهي الأقلية

العربية القومية التي وصل تعدادها في عام 1996 إلى ما يزيد على المليون مواطن عربي، ويعتبر وجودهم داخل دولة إسرائيل بمنزلة خطر وتهديد لهوية إسرائيل كدولة يهودية الطابع، وليس فقط كدولة ثنائية القومية. وينقسم الإسرائيليون حول هذه الإشكالية بين مؤيد لاستمرار وجودهم كمواطنين إسرائيليين في إطار من أخذ الدولة بمبدأ التعددية القومية والثقافية على غرار ما هو قائم في الولايات المتحدة، وبين رافض لهذا لمبدأ انطلاقا من الحرص على نقاء الطابع اليهودي للدولة.

6- الموقف من «الشتات اليهودي» : حيث اختلفت مواقف الممثلين لتيارات الثقافة السياسية في إسرائيل منذ بداية الحركة الصهيونية من «الشتات اليهودي». لقد بدأت الصهيونية وهي ترفع شعار «رفض المنفى»، ولكن بعد قيام الدولة وخوض إسرائيل للعديد من الحروب، في إطار الصراع العربي - الإسرائيلي، اتجهت إلى تعديل موقفها وانتقلت من «رفض الشتات» إلى «تقدير الشتات»، وخاصة «الشتات اليهودي» في أمريكا وأوروبا الغربية (بعد أن استنفدت الهجرة اليهودية كل المخزون البشري، من يهود البلاد العربية والإسلامية ومعظم المخزون البشري في شرق أوروبا) الذي أصبح مصدر دعم مادي وعسكري عظيم الأهمية بالنسبة لإسرائيل. وهكذا، فإنه بدلا من «مركزية إسرائيل» أصبح هناك «مركزية الشتات»، أي أنه بدلا من أن تكون إسرائيل هي المسؤولة عن حماية اليهود، أصبح الشتات اليهودي هو المنوط به حماية إسرائيل ودعمها وصمام الأمان لاستمرار وجود الدولة اليهودية، وبذلك تكون مقولة الصهيونية التي بررت بها قيام دولة لليهود قد سقطت. وقد عبر سميحا دينيز رئيس المنظمة اليهودية العالمية عن هذه الإشكالية، وخاصة بعد دوران عجلة السلام بين إسرائيل والبلاد العربية بقوله : «على اليهود الغربيين الذين قد يتصورون أنهم أصبحوا في حل من الالتزامات حيال إسرائيل، أن يدركوا أن مسؤوليتهم قد تضاعفت مع حلول السلام. إن المعطف اليهودي ببعده الكوني، هو وحده الكفيل بإنقاذ المجتمع الإسرائيلي من التشتت. وهذه المرة سيكون التيه داخل أرض الميعاد، وإلا فلن تكون إسرائيل بعد أقل من ربع قرن، سوى مستوطنة يهودية ضائعة في الشرق الأوسط».

وقد اختلفت مواقف طروح الهوية المختلفة في إسرائيل تجاه «الشتات

اليهودي»، وتراوحت بين الرفض الكامل للعلاقة بالشتات (الكنعانية والصبارية) وبين الموقف الوسط باعتباره مصدرا للهجرة والتواصل مع القيم اليهودية، (الإسرائيلية العلمانية) وبين التأكيد على أهمية الشتات كضرورة حيوية لتأكيد المصير اليهودي المشترك، وكمصدر ضروري للدعم المادي والمعنوي للدولة (اليهودية العلمانية واليهودية القومية واليهودية الدينية).

7- أحداث النازية والصراع العربي ـ الإسرائيلي : كان لأحداث النازية التي وقعت لليهود خلال الحرب العالمية الثانية، تأثير كبير في اليهود، بحيث أصبحت محور التجربة اليهودية المعاصرة، واستخلصوا منها درسا يحتم عليهم الاعتماد على أنفسهم من أجل البقاء، والاستمرار في حالة من التعبئة القصوى للقوة، والكبرياء وتعزيز نوازع الانتقام باستمرار شحن اليهود في إسرائيل وخارجها بجميع مشاعر الغضب والمرارة والكراهية للأغيار والتشكك الدائم في نواياهم. وقد جاء الصراع العربي ـ الإسرائيلي وخوض إسرائيل لخمس حروب متوالية (1948 ـ 1956 ـ 1967 ـ 1973 ـ 1982) ليعزز هذا الإحساس بالتهديد المستمر من الشعوب، وضرورة بناء قاعدة للقوة تردع العرب عن التفكير في محاربة إسرائيل، وإحلال مشاعر الكراهية تجاه النازيين في العرب، وإثبات أن «جيش الدفاع الإسرائيلي» والقوة النووية الإسرائيلية يمثلان فارقا موضوعيا بين وضع اليهود أثناء أحداث النازية ووضعهم الحالي.

وعلى ضوء ما تقدم نشأت اتجاهات ثقافية سياسية وفكرية متعددة في إسرائيل طرحت حلولا لإشكالية الهوية في إسرائيل، من خلال رؤى مختلفة واجتهادات متباينة، بعضها تاريخي، وبعضها ثقافي، وبعضها ديني، وبعضها ليبرالي عصري، وبعضها علماني صهيوني، وبعضها ذو جذور حضارية قديمة، أو تجمع بعضا من هذه المناحي معا، في محاولة لتحديد ماهية هذه الهوية: هل هي كنعانية؟ أم «صبارية؟»، أم «يهودية علمانية»، أم «صهيونية؟»، أم «إسرائيلية؟»، أم «يهودية دينية؟».

وهذه الرؤى التي طرحت تصوراتها لإشكالية الهوية في إسرائيل، ليست رؤى أو طروحا منفصلة تماما كل عن الأخرى، بل توجد بين بعضها أو بينها جميعا العديد من نقاط التماس أو المنطلقات المشتركة.

وهذا الكتاب الذي نقدمه للقارئ العربي (وهو كتاب غير مسبوق في تناول هذه القضية باللغة العربية) يعالج إشكالية الهوية في إسرائيل، من خلال كل هذه الرؤى، على ضوء الثقافة السياسية في إسرائيل، مستخدما في بعض الأحيان، الأدب العبري الإسرائيلي، كمفتاح رئيسي ومهم لا يمكن تجاهله في فهم واقع ومتغيرات الثقافة السياسية في إسرائيل منذ ما قبل قيام الدولة وحتى الآن.

وقد تم تقسيم البحث إلى أربعة فصول رئيسية على النحو التالي :

1- الطرح الكنعاني للهوية في إسرائيل.

2- الطرح «الصبّاري» أو «العبري» للهوية في إسرائيل.

3- الطرح الإسرائيلي للهوية في إسرائيل.

4- الطرح اليهودي للهوية في إسرائيل بين اليهودية الإسرائيلية واليهودية الدينية.

وأرجو أن أكون بهذا الجهد العلمي قد وفقت في سد فراغ معرفي لدى القارئ العربي، فيما يتصل بصراعات التيارات الثقافية والسياسية والفكرية في إسرائيل حول إشكالية الهوية فيها، والتي لم تحسم حتى الآن، بما يعني، أن اليوم السابع، (اليوم التالي لحرب «الأيام الستة»)، والذي طرحت في إثره إشكالية الهوية بحدة، ما زال يوما مفتوحا، وما زال يشكل أطول يوم في عمر دولة إسرائيل!

والله الموفق

دكتور رشاد عبد الله الشامى

القاهرة. مصر الجديدة. 20/1/1997

هوامش مقدمة المؤلف

(1) أورَّن. يوسف: «هاعيط كشوفار بوليطي» (القلم كبوق سياسي)، دار نشر «يحد» إسرائيل، 1992، ص 84 ـ 85.

(2) Miller. D.r the study of social reltionhip situatio, jdentity, and social intraction, in s.kock (ed.) phcycology: A study of sience, New york, Mc Grawhill, 1963, p. 673.

(3) Erikson. E. H: Childhood. and Society, New york, Norton,1950,p.213

(4)هيرمان. شمعون: «الهوية اليهودية ـ نظرة سيكولوجية اجتماعية» (زهوت يهوديت ـ مباط بسيكولوجي حفراتي)، المكتبة الصهيونية القدس، 1979، ص 26.

(5) نفس المرجع، ص 26.

(6) نفس المرجع، ص 27.

(7) ديفيس، م. «وطن إسرائيل في أمريكا» (بيت بسرائيل بأمريكا)، دار نشر ماجنس، الجامعة العبرية، القدس، 1970، المقدمة.

(8) هيرمان. شمعون: المرجع السابق، ص 27.

(9) نفس المرجع.

(10) عفرون، بوعز: «الحساب القومي» (هحشبون هلئومي)، دار نشر «رفير» تل أبيب، 1988، الفصل السادس، ص 153.

1 الطرح الكنعاني للهوية في إسرائيل

مقدمة

مصطلح «الشتات اليهودي» أو «المنفى»:

نظرا لأن الشتات اليهودي يشكل حجر زاوية رئيسيا في المفاهيم التي تعبر عنها أطروحات الهوية في إسرائيل، منذ بداية الحركة الصهيونية والهجرة إلى فلسطين عام 1881م وحتى الآن، فإننا سنوضح كيف نظرت اليهودية ثم الصهيونية إلى هذه الظاهرة التي لازمت التاريخ اليهودي منذ بدايته.

المعنى الشائع لكلمة «المنفى» هو «ابتعاد جماعة عن وطنها، ويتحدد عن طريق الغياب إمكانية موضوعية لصياغة الحياة الجماعية للجماعة...»[1].

أما «المنفى» وفق المفهوم اليهودي والذي يسمى بالعبرية «جالوت» فهو «كل مكان يعيش فيه اليهود كأقلية، وكل مكان لا يتمتعون فيه بالاستقلالية من الناحية السياسية أو الاجتماعية، وكل مكان يكونون مرتبطين فيه بكرم الأغلبية غير اليهودية وخاضعين للضغوط اليومية لثقافتها وطابع حياتها»[2]. ومعنى

هذا أن المقصود «بالمنفى» (جالوت) في المفهوم اليهودي هو «المنفى القهري»، خاصة خارج «أرض إسرائيل» (فلسطين) أي أن النفي، هو سمة مقصورة على «التاريخ اليهودي» وإحساس مقصور على اليهود حينما يبتعدون عن فلسطين «أرض الميعاد». وقد كان اليهود الصهيونيون يستخدمون كلمة «دياسبورا» Diaspora للدلالة على جماعة اليهود التي كانت تعيش مشتتة بين الشعوب الأخرى، وتترجم هذه الكلمة في العبرية بكلمة «شتات»، وتعني «المنفى الطوعي أو الاختياري»، وهي الكلمة التي سنستخدمها عبر هذا البحث، وهناك درجات مختلفة من «الشتات».

وقد رأت الصهيونية السياسية أن اليهود في حالة «جالوت» (نفي قهري) منذ خراب الهيكل الثاني (70م)، متجاهلة بذلك وجود الشتات اليهودي الضخم الذي كان موجودا في الإسكندرية وغيرها، حيث كان يوجد بها حوالي مليون يهودي، وكان يوجد في الشتات ثلاثة ملايين يهودي، بينما كان يقطن فلسطين مليون يهودي فقط، ودون أن تكون هناك عوائق أو قيود على إقامتهم في فلسطين آنذاك وفي العصور التالية كذلك. وقد دعت الصهيونية يهود العالم للهجرة إلى فلسطين ومهدت لهم السبل لذلك، ولكن الغالبية العظمى منهم فضلت البقاء في «المنفى»، الأمر الذي اضطر بن جوريون إلى ابتداع مصطلح «المنفى الروحي» ليصف اليهود الذين يحيون حياة مادية مريحة في المنفى ولكنهم، لا شك، معذبو الروح، وبذلك أصبح هؤلاء اليهود ليسوا منفيين قسرا، ولكنهم يشكلون «يهود الدياسبورا» (يهود الشتات). وقد ابتدعت الصهيونية مصطلحا جديدا لحل هذه المعضلة، ولتلافي استخدام المصطلح اليوناني «دياسبورا»، وهو «تفوسوت» للدلالة على «المنفى الاختياري»[3].

والغريب أن الصهيونية، وخاصة بعد إقامة دولة إسرائيل، تفرق في تعاملها مع اليهود الذين يعيشون خارج «أرض فلسطين» والذين من المفترض، وفقا لمفاهيمها الأيديولوجية، أنهم «منفيون»، بين الأقلية اليهودية التي تعيش في المجتمعات الديموقراطية والتعددية، مثل الولايات المتحدة، وبين الأقلية اليهودية التي تعيش في البلدان التي ترى أن اليهود يعانون فيها من سوء المعاملة من الأغلبية، مثل يهود الاتحاد السوفييتي ودول الشرق الأوسط. إن يهود البلاد الديموقراطية يعيشون في «التفوسوت» (المنفى الاختياري)،

أو (المهجر). أما يهود البلاد غير الديموقراطية فيعيشون في «الجالوت» (المنفى القهري). وبطبيعة الحال، فإن أسباب ذلك واضحة. إن دولة إسرائيل، أدركت على ضوء التجارب التي مرت بها في عملية الصراع العربي الإسرائيلي، وبخاصة الحروب المتوالية مع العرب، أنها في حاجة إلى المساعدة، والدعم من يهود أمريكا وأوروبا، فكفت عن دعوتهم للهجرة وعن اعتبارهم خونة، بل راحت تشجعهم على البقاء في «التفوسوت» لتضمن استمرار دعمهم المادي والسياسي والمعنوي. وقد قلب هذا الأمر الجرة على فوهتها بالنسبة للدور الذي كان من المحتمل أن تقوم به إسرائيل في حماية يهود العالم، فأصبحت إسرائيل «الملجأ غير الآمن لليهود»، هي التي في حاجة إلى دعم وحماية من الأقليات اليهودية في العالم الغربي، الذي وقعت فيه «أحداث النازية» والتي بسببها بررت الصهيونية وجودها، وأصبح هناك بدلا من «مركزية إسرائيل» ما يسمى «مركزية الشتات اليهودي».

ومصطلح «جالوت» (المنفى القهري) لا يقبله اللاصهيونيون من اليهود فحسب، بل هو مصدر جدل بين الصهيونيين أنفسهم. إن اللاصهيونيين من اليهود، يتحاشون استعمال هذا المصطلح، لأنه يلقي ظلالا من الشك على انتمائهم للوطن الذي يعيشون فيه، وخاصة في أمريكا، ويفضلون التأكيد على الفروق بين الظروف التي يعيشون فيها في العالم الحر، وبين ظروف اليهود في البلاد التي يتعرضون فيها للاضطهاد والتمييز. ويرفض كثيرون من الصهيونيين الأمريكيين النظر إلى اليهود هناك على أنهم جزء من «الجالوت» ويصرون على استخدام مصطلح «تفوسوت».

«كذلك فإنه توجد فروق بين الصهيونيين، الذين لديهم استعداد لقبول فكرة «الجالوت»، فيما يتصل بالسياسة التي ينبغي اتباعها حياله. فهناك فريق يطالب باتباع سياسة متطرفة ويدعو إلى «تصفية» «الجالوت» بأسرع ما يمكن والدعوة إلى هجرة جميع يهود العالم إلى إسرائيل. وهناك من بين الصهيونيين التابعين لهذه المجموعة فريق «يرفض» «المنفى» لدرجة الاستهانة بقيمة الجهود التي تبذل من أجل إثارة نشاط يهودي محلي، تصل أحيانا (حاليا أقل مما كان في الماضي) لدرجة إبداء الاحتقار تجاه ظواهر كثيرة من الحياة اليهودية في «المنفى». وهناك صهاينة آخرون يتمسكون بالرأي الخاص بأن «المنفى» سيستمر في الوجود لسنين طويلة، ولذلك فهم يدعون

إلى تشجيع الهجرة مع تقوية الهوية اليهودية بين الطوائف اليهودية حيثما تكون، في نفس الوقت. وهذا الاتجاه الأخير هو السائد الآن في إسرائيل»[4].

أما الفريق الآخر من اليهود المعادين للصهيونية، وهم الجماعات اليهودية الدينية، فإنها رفضت كل محاولات الصهيونية لتصفية «المنفى» والدعوة إلى الهجرة إلى فلسطين ثم إلى إسرائيل بعد قيام الدولة، وترى أن هذا الأمر ينطوي على «استعجال النهاية» أي التعجل بتحقيق ما ينبغي أن يتم على يد «المسيح المخلص؛ ويرفضون الاعتراف بدولة إسرائيل ما دامت لم تتحقق على يد «المسيح المخلص». وقد قبلت بعض الجماعات والقوى الدينية بالهجرة إلى إسرائيل والحياة هناك في ظل «الدولة السياسية» «ذات السيادة العلمانية»، بدعوى أنه من الممكن أن يكون وجود هذه الدولة مقدمة لمجيء المسيح المخلص، وجهدا يسهِّل مهمته، وهي القوى الدينية التي تشارك في الحياة السياسية في إسرائيل، ولكن بعض القوى الدينية المسيحية مازالت إلى الآن ترفض هذه التسوية، وتعتبر أن قيام دولة إسرائيل يعد مخالفة دينية لفكرة «مقدم المسيح المخلص».

الطرح الكنعاني للهوية في إسرائيل

مما لا شك فيه أن الزعامة الصهيونية، بفضل تركيزها الشديد على تحقيق هدف واحد، وهو إقامة دولة عبرية على أرض فلسطين، مستغلة الجماهير اليهودية في شتى أنحاء العالم في تحقيق هذا، قد نجحت في إرساء الأساس التنظيمي والاجتماعي والاقتصادي والعسكري لهذه الدولة. ولكن ما أخذ على تلك الزعامة، هو أنه لم يكن واضحا أمامها، في نفس الوقت، ما ينبغي أن تكون عليه طبيعة هذه الدولة. وقد نظر زعماء الصهيونية السياسية من أمثال تيودور هرتسل وحييم وايزمان، وزئيف جابوتنسكي ودافيد بن جوريون إلى الديانة اليهودية نظرة عداء، وإن كانت بدرجات متفاوتة، ولكن ما كان يجمعهم هو أن الدولة التي سعوا إلى إقامتها هي دولة علمانية لها موقف معلن من الدين، ونظروا إلى الديانة اليهودية وإلى الشتات اليهودي على أنهما وجهان لعملة واحدة. وكان من الواضح كذلك، بالنسبة للصهيونية الدينية، أن ما أرادوا إنشاءه ليس إلا طائفة دينية يهودية إقليمية ذات استقلال سياسي. وكان المغزى غير الصريح لأمل بن

جوريون وجابوتنسكي، إما إقامة «أمة طبيعية» كسائر الشعوب، أو هجرة جميع اليهود إلى فلسطين، أو فصل اليهود في فلسطين عن الشتات اليهودي وتحويل الدولة العبرية إلى وحدة قومية منفصلة ومميزة تماما.

ولكن الضغوط الواقعية عملت جنبا إلى جنب مع تلك النظريات الأيديولوجية وقامت بتحديد الوسائل والأهداف، وإن كان ذلك قد حدث عن غير وعي. وكان من الضروري منذ البداية التوصل إلى حل وسط وإلى صياغات محل اتفاق، أخذت بالتدريج في بلورة الأهداف الأيديولوجية. وهكذا تلاشت رويدا رويدا، النبوءة العلمانية المبلورة التي حددت خطوات غالبية الطلائع الصهيونية، وشوهت نبوءة «أمة كسائر الأمم»؛ بشكل تدريجي عن طريق العلاقات التي كانت بين الأحزاب الصهيونية في فلسطين وبين مصادر التجنيد والتمويل التابعة لها في الشتات اليهودي، وهو ما أدى إلى وجود علاقات بين «المركز» (إسرائيل) وبين «الإقليم» (الشتات اليهودي). وبالإضافة إلى تلك العلاقات والحلول الوسط، فإن التآلفات والتحالفات التي تم التوصل إليها مع «الجمهور المدني» داخل الاستيطان اليهودي في فلسطين (الذي وصل القسم الأكبر منه إلى فلسطين نتيجة لضغوط تعرض لها في بلاده، وليس انطلاقا من دوافع صهيونية كما أنه لم يكن مختلفا كثيرا عن أمثاله في الشتات اليهودي وضم أسسا دينية تقليدية قوية)، أدت إلى التخفيف من النظريات الصهيونية العلمانية التي لا تقبل التأويل، كما أنها خففت من الطابع الاشتراكي لحركة العمل الصهيونية.

وقد ظهرت على ضوء هذا بنية تشبه إلى حد كبير تلك التي دعا إليها أحدها عام (دون أن يكون هذا المركز روحيا بالذات وكانت البشرى الوحيدة التي تطل برأسها هي البشرى المادية). وقد زعم الصهيونيون الراديكاليون بأن هذا الوضع هو وضع انتقالي مؤقت فقط إلى أن يتم حشد كل اليهود في فلسطين. ولكن نظرا لأن هذا الوضع المؤقت كان يحمل سمات الوضع الدائم، فإن الدولة تبنت أنماطا من العلاقات الداخلية بين المواطنين، وتبنت علاقات خارجية تجاه يهود الشتات وتجاه العالم غير اليهودي، كانت تحوي بداخلها تناقضات داخلية لا يمكن التغلب عليها، وهي التناقضات التي نبعت بالدرجة الأولى من مشكلة العلاقة بين القومية والدولة[5].

وبالإضافة إلى هذا، فإن الحركة الصهيونية التي أدت إلى عودة المندمجين

من اليهود في البلدان الأوروبية إلى فلسطين، لم تكن في الواقع سوى صورة من صور الاندماج الجماعي، حيث كانت كل من ظاهرتي «الصهيونية» و «الاندماج» بمنزلة تخل عن اليهودية التاريخية. وعندما بدأت الصهيونية تدرك ذلك، أحست بالرجفة من تلك السمة الأساسية الكامنة فيها وفقدت الثقة في نفسها. ومنذ تلك اللحظة لم تعد تشكل نظرية سياسية قومية ثورية.

وتشكل «الكنعانية»، بمفهوم معين، محاولة لمواصلة الطريق انطلاقا من نفس النقطة التي توقفت عندها الصهيونية، كما أنها تعتبر أكثر المحاولات التي بذلت حتى الآن جرأة وتنظيما من أجل التخلص من عقدة التناقض التي أشرنا إليها. وقد ظهرت هذه الحركة إلى الوجود في الأربعينيات وغربت شمسها من الناحية التنظيمية في بداية الخمسينيات[6].

ويقول يعقوب شابيط، إن تلك النظرية ظهرت إلى الوجود في اللقاءات التي تمت في باريس عشية الحرب العالمية الثانية بين الشاعر العبري يوناتان راتوش[7] وبين البروفيسور عاديا جورفيتس (جورون)[8]، وإنها المحاولة الأولى للتجسيد الأيديولوجي للمدارك الإقليمية المميزة، التي أخذت تنمو في فلسطين، والتي يمكن النظر إليها من عدة جوانب. ويضيف شابيط، أن هذه النظرية هي ملتقى للتأثيرات الذهنية، العلمية، الأوروبية والأيديولوجية المميزة لفترة الثلاثينيات، وأنها تحوي، بحق، الكثير من هذه الأمور، وأنه يجب النظر إليها وفقا للأبعاد التالية :

1- أنها استكمال وتناقض ديالكتيكي للفكر الصهيوني.

2- أنها تعبير عن التغيير الذي يرتكز على جيل «أبناء البلاد» والوعي المباشر بالوطن عند أبناء هذا الجيل، وذلك على النقيض من الوعي بالوطن المكتسب عند أشخاص مثل أهارون دافيد جوردون وبن جوريون.

3- أنها تعبير عن استمرار الثورة «المقرائية» (المتصلة بكتاب «العهد القديم الذي يسمى بالعبرية «مقرا»)، أي أنها بمنزلة عودة إلى التفسير الأصيل المباشر «للتناخ» (كتاب العهد القديم) وللكتب المقدسة الأخرى، وذلك كوسيلة لتحطيم المؤسسة التي قامت على تلك الكتب المقدسة نفسها.

4- أنها بصورة متناقضة، عبارة عن انخراط متجدد في الأبعاد المتطرفة للنشاط اليهودي المسيحاني بخاصة[9].

والتسمية التي اشتهرت بها هذه الحركة وهي «الكنعانية» هي تسمية أطلقها عليها من قبيل السخرية، الشاعر العبري أفراهام شلونسكي (1900 ـ 1973م) استنادا إلى الفقرة الواردة في سفر التكوين: «فقال ملعون كنعان عبد العبيد يكون لإخوته» (التكوين 9: 25). أما الاسم الحقيقي لهذه الحركة فهو «حركة العبريين الشبان» (تسمية استوحوها من ثورة «الأتراك الشبان» بزعامة أتاتورك)، والتي جاء أول ظهور لها عبر كتيب نشر عام 1943 تحت عنوان «رسالة إلى المقاتلين من أجل حرية إسرائيل»[10]، كتبه الشاعر يوناتان راتوش. وقد تمكن راتوش من أن يجمع حوله بعض الشباب كان معظمهم طلابا وصحفيين وأدباء. وكان معظمهم في الماضي أعضاء في الحركات الصهيونية السرية: «لحي» (المحاربون من أجل حرية إسرائيل) و «إيتسل» (المنظمة العسكرية القومية) ومن أبرزهم الأدباء : عاموس كينان[11]، وبنيامين تموز[12] وأهارون أمير[13]. وقد أطلقت هذه المجموعة والتي لم يتجاوز عددها خمسة عشر عضوا على نفسها اسم «لجنة بلورة الشباب العبري»[14].

ويرى أمنون روبنشتاين أن تأثير هذه الجماعة خلال الأربعينيات والخمسينيات لم يكن يتناسب إطلاقا مع الحجم العددي للحركة[15].

«وقد أثارت الكلمات الملتهبة التي رددها يوناتان راتوش عن الشعب اليهودي في الشتات، والغريب عن «الصبّار» العبري الجديد، الأدباء والصحفيين والشعراء. وكانت في كلماته نغمة سحرت «الصبّار» الذي رباه آباؤه على النرجسية الشخصية والقومية. وعندما قال راتوش إن اليهودي القادم من الشتات هو يهودي لا يمكنه أن يكون شيئا آخر سوى أن يكون يهوديا، ولا يمكنه أن يكون عبريا بأي حال من الأحوال، مست أقواله أوتارا خفية، وأصبح المصطلح «يهودي» ذا رنين سلبي، وامتنعت كل مؤسسات الاستيطان عن استعماله، وفضلت عليه استعمال مصطلح «عبري»[16].

ويرى الناقد الإسرائيلي باروخ كورتسفيل «أن هذه المجموعة الصغيرة كانت لديها قدرة ثقافية كبيرة بصورة نسبية. وكان هناك انطباع عنها في فترة ذروة نشاطها خلال الأربعينيات والخمسينيات، يقود إلى أن هناك جماعة آخذة في التبلور سوف تتمكن بسهولة مع مرور الأيام، من أن تصبح بديلا للصفوة الصهيونية الجديدة المسيطرة آنذاك في الواقع الإسرائيلي، وعندئذ سوف يكون كل شيء معلقا بقدرتها على تشكيل طريقة حياة

الجماهير. وفي ظل عدم وجود صفوة حقيقية في حياتنا العامة حتى الآن، يمكن لهذه الصفوة النسبية أن تصل إلى تأثير هائل، لن تكون احتمالاتها سيئة على الإطلاق من وجهة النظر الاجتماعية والروحانية، على النحو الذي تبدو به طريقة تفكير الطبقة الوسطى المذهلة»[17].

ويركز كورتسفيل لدى تعرضه لهذه الحركة على القوى الكامنة فيها للتحرك نحو المستقبل، وذلك على ضوء تنوع مجالات اهتمامات المنتمين إليها: «إن العبريين الشبان يهتمون بصورة جادة للغاية، بالقضايا الجغرافية والأثرية والتاريخية، وبصفة خاصة، بالتاريخ القديم، بالإضافة إلى قضايا فقه اللغات السامية، وعلم الاجتماع والبحث في القضايا المتصلة بكتاب العهد القديم والميثولوجيا. كذلك فإن المستوى الثقافي العالي لديهم يتجلى أيضا في الصحيفة الناطقة باسمهم «ألف» والتي تشير وبوضوح إلى انتماء المتحدثين باسم الجماعة إلى دوائر الشباب الأكاديمي. وهناك كذلك من بينهم من لديه اهتمام بمجالات الفنون المختلفة، وممن يستحقون أن يقارنوا من ناحية إبداعاتهم بخيرة الأدباء الشبان الذين ينتمون للمعسكرات الأخرى.

وهذا المجال الواسع لدائرة اهتمام المنتمين للحركة بالإضافة إلى الأخطار الفكرية التي تنطوي عليها، يؤكد بما لا يدع مجالا للشك وجود حركة روحانية، تحاول أن تمسك بكل مجالات الحياة وتتعامل معها من خلال التأكيد على متطلبات الحاضر. وقد أدى هذا الأمر إلى خلق موقف جديد تماما تجاه الأخلاق، والعهد القديم، والدين، والقضايا السياسية، والعرق، وإدراك المجال الجيوبوليتكي، والمشاكل الاقتصادية والاجتماعية لهذه البلاد[18].

وقد رفضت هذه المجموعة الصغيرة من الشبان بعناد قاطع الانخراط في أي من مجالات الحياة، الروحية والسياسية الشائعة والمعروفة في الاستيطان اليهودي.

لقد أعلن هؤلاء الأشخاص عبر المنشورات والكتيبات الخاصة وعلى صفحات صحيفتهم («ألف» و «بمأفك»)، «أنهم يعرفون حقا أنهم من الناحية البيولوجية هم أبناء وأحفاد وأبناء أحفاد لأبناء الطوائف المختلفة التي تشتتت رغما عنها أو بإرادتها في كل أرجاء المعمورة ويطلق عليهم اسم اليهود، ولكنهم أبعد ما يكونون عن أن يشعروا بأنهم يهود. إن الدين اليهودي

بكل تقاليده، ليس غريبا عنهم فحسب، بل إن الجيل السابق جعله مكروها لديهم. إن شرائعه وطقوسه وأعياده لا تتماشى مع مشاعرهم الأخلاقية ولا مع إيقاع حياتهم، ولا تعبر عن أفراحهم وأتراحهم، ولا تتضمن ما يمكن أن يعبر ولو بصورة رمزية عن آمالهم وخيبات أملهم، وكل الحياة الدينية والأخلاقية على النحو الذي تبلورت به في اليهودية على امتداد 2500 عام، ليس بها ما يلزمهم. كذلك فإن وجهة النظر القومية الشائعة منذ قيام الصهيونية، أي منذ الاتجاه الإيجابي لعملية علمنة اليهودية، لا تشكل وفقا لوجهة نظرهم أساسا لحياة حقيقية. إن الصهيونية، حركة «الإحياء القومي اليهودي»، لا يمكنها أن تخلق وطنا روحيا، لأن طابع «المنفى» اليهودي مطبوع في مصدرها، فالصهيونية والدين اليهودي قد نبعا من أساس مشترك، وهو أن اليهود يشكلون شعبا، والأمر ليس كذلك في نظر العبريين الشبان. إننا باستطاعتنا أن نكون شعبا إذا ما غيرنا طريقنا تغييرا شاملا: إن اليهود هم أيضا ليسوا شعبا متناغما، فإن ما يقرب من نصفهم يرجع إلى أصول آسيوية وأفريقية، وهؤلاء يختلفون اختلافا كاملا عن المهاجرين الذين ترجع أصولهم إلى أوروبا. ولكن حاليا ليس التقسيم الرئيسي هو التقسيم الخاص بالطوائف التقليدية اليهودية، بل بين كل هؤلاء وبين الشباب العبري الذي يزداد قوة في السر، والذي يتجسد في نموذج «الصبّار» (الشباب المولود في فلسطين، ولا يتميز بيهودية واضحة لا في بنية جسده، ولا في آرائه ولا في اتجاهاته)[19].

إنهم لا يستطيعون أن يكونوا «صهيونيين»، لأن الصهيوني يصبح يهوديا بقرار أو بسبب انتمائه لطائفة يهودية لم يعد راضيا عنها لضعف الأساس الديني لسبب أو لآخر، أو لإدراكه بالوهم الكامن في الخطوة الإيجابية التي ينطوي عليها الانصهار، والتي أدت إلى خطوة العقق الذاتي. إن كيانهم ووجودهم العبري في هذه البلاد مسألة بديهية ولا يحتاج تأكيدها إلى أي دعم نظري أو رومانسي. وعند هذه النقطة فإن الموثوقية الوجودية الذاتية تجعل كلمة «الإحياء» تفقد رنينها ومغزاها: «كل من ليس من أبناء هذه البلاد، أرض العبريين، لا يمكنه أن يكون عبريا، وهو ليس بعبري، ولم يكن عبريا من قبل.. وكل من أتى من الشتات اليهودي.. هو يهودي وليس عبريا، ولا يمكنه أن يكون إلا يهوديا فقط ـ طيبا أو شريرا، ذا كبرياء أو

مهانا، ولكنه يهودي.. واليهودي والعبري لا يمكنهما أن يكونا متشابهين، لأن العبري لا يمكنه أن يكون يهوديا، ومن هو يهودي لا يمكنه أن يكون عبريا، لأن ابن الأمة لا يمكن أن يكون ابنا لطائفة تنظر إلى أمتها هذه على أنها طائفة[20]. ويمكن تلخيص أفكار تلك المجموعة في النقاط التالية :

ا- الإيمان بأنه قد ولد على أرض فلسطين واقع إسرائيلي جديد لاعلاقة له بالواقع اليهودي (الشتاتي)، ولابد من التعبير عن هذا الواقع الإسرائيلي الجديد بأدوات ذاتية جديدة[21].

وانطلاقا من هذا المنظور السابق فقد شنت المجموعة هجوما نقديا على يهودية «الشتات»، وعلى دين إسرائيل، ومؤسساته وقيمه، وعلى نهج التاريخ اليهودي برمته[22].

فبما يتناقض مع البناء العلوي (لليهودية الجالوتية)، الذي كان نتيجة توحد رئيسي مع الماضي، رفضت حركة «العبريين الشبان» هذا البناء العلوي الذي يؤدي إلى وجهة نظر تاريخية معينة، وأحلت محله تصورا تاريخيا كان بمنزلة ثمرة إعلاء الحاضر إلى درجة المطلق. وقد التقت حركة «العبريين الشبان» هنا مع تطلعات مشابهة، ميزت موقف الجيل الشاب من التاريخ اليهودي، داخل معسكرات أخرى[23].

وهكذا كان الانطباع الاجتماعي لأبناء الجيل الشاب من العبريين الشبان متناقضا تماما لانطباع اليهود عبر الأجيال السابقة، على امتداد ألفي عام. «وحيث إن اليهودي هو الذي شكل روح حياة اليهود بحيث لا يمكن الحديث عن ثقافة يهودية دونه، فقد اتضح أن رفض الدين اليهودي كعنصر حاسم في حياة اليهود، هو أحد المطالب الرئيسية للحركة، ورأوا أنهم هم فقط المثلون الشرعيون للرسالة التاريخية الحقيقية لهذه البلاد[24]». لقد كان آباء اليهود عبرانيين فيما مضى من غابر الأيام، وقد تحولوا على مدى ألفين من السنين إلى يهود. ومع مغادرتهم لفلسطين تركوا فيها، من حيث مغزاها التاريخي، فراغا وهم مطالبون باعتبارهم أبناء الجيل الشاب، من مواليد البلاد، بمواصلة تاريخ البلاد الذي انقطع: «إن تاريخ هذه البلاد، سواء في حد ذاته، أو كجزء من البلاد القديمة كلها، هو بمنزلة فراغ منذ «بركوخبا».. وحتى تأسيس مستعمرة «بتاح تكفا»[25]. وتكمن المشكلة الرئيسية، من وجهة نظرهم، في حقيقة أن يهود الشتات قد أعطوا للتاريخ

تفسيرا دينيا، شوه مغزى هذه الفترة التي كان لها طابع تاريخي حقيقي: «لقد حدث بعد «بركوخبا» فراغ تاريخي، بينما لم يكن لليهود هناك في بلاد (المنفى) أي تاريخ على الإطلاق، وأصبحوا عنصرا غير فاعل في صياغة تاريخ الآخرين. وهنا في هذه البلاد، بدأ يمتلئ هذا الفراغ، ليس بظهور هرتسل وهيس، بل مع تأسيس «بتاح تكفا»[26] ومعنى ذلك أن الصهيونية نفسها هي جزء من اليهودية، جزء من اللاتاريخ بالنسبة لهذه البلاد. ومع تأسيس «بتاح تكفا» فقط حدثت الاستمرارية التاريخية بالنسبة لهذه البلاد. وكل المستوطنات اليهودية التي قامت عبر الأجيال بعد (بركوخبا) هي مستوطنات متفسخة، إنها مستوطنات اليهودية المتفسخة المفتقدة للمغزى التاريخي[27].

والواقع أن وجهة النظر هذه لم تكن تتضمن أي استحداث، لأنها وجهة نظر ترددت كثيرا في كتابات المفكرين الصهاينة، الذين سعوا لتفريغ مغزى التاريخ اليهودي من محتواه الديني، كما أنها حاربت «الثيوقراطية» اليهودية على نفس النحو الذي قام به «أتباع حركة التنوير اليهودية» (المسكيليم) في القرن التاسع عشر ضد طبقة زعماء الدين اليهودي من «الربانيم» (اليهود التلموديين).

وهنا نجد أن هناك تقاربا في الآراء بين راتوش وبين وجهة النظر الراديكالية للصهيونيين رافضي الشتات، على غرار تلك التي تجلت في قصة «الموعظة» (هَدَراشا) للأديب الصهيوني حييم هزاز (1898 ـ 1973): «إن الصهيونية واليهودية ليستا شيئا واحدا، بل شيئان يختلف كل منهما عن الآخر. وهما على أي حال لم تكونا كذلك. وحينما لا يستطيع شخص أن يكون يهوديا فإنه يصبح صهيونيا»[28].

وإذا كان التمرد الوثني هو جوهر الفكر الصهيوني، وإذا كانت الصهيونية قد نجحت في تقديم نفسها على أنها متمردة على التراث اليهودي القديم، وحاولت طرح تصور جديد قومي علماني لليهودية، وإذا كانت قد استندت في برنامجها السياسي والثقافي إلى الأساطير القديمة، خاصة أسطورة العودة والشعب المختار، فإن الفارق بينها وبين الكنعانية كان فارقا جوهريا. لقد رأى الراديكاليون الصهاينة أن وظيفة الدولة هي إنقاذ اليهود، بينما نجد أن راتوش لا يرفض الشتات بل يلغيه، ولم يكن على استعداد، على

عكس وجهة النظر الصهيونية، لأن يعترف بالحق الخاص لليهود، رغم تشتتهم في أرجاء العالم طوال ألفي عام وأكثر، كظاهرة قومية. وهنا يكمن الفارق العميق بينه وبين الراديكالية الصهيونية، بالرغم من احتوائها على ملامح كنعانية[29]. ويرى كل من كورتسفيل وإرنست سيمون، أن الصهيونية نفسها هي التي أمدت الكنعانية بالأدوات الأيديولوجية من أجل تطوير فلسفتها. لقد كتب كورتسفيل: «إن أسسا مهمة ومعقدة للغاية، هي بمنزلة الفيصل لهذه الحركة فقط، موجودة بشكل مموه، في دوائر أخرى. ولمزيد من الدقة، فإن موقف العبريين الشبان من اليهودية والصهيونية والماضي اليهودي وقيم الدين اليهودي والمنفى، هو بمنزلة العلامة المميزة الأكثر وضوحا وبروزا في موقف الغالبية العظمى من الجيل الشاب تجاه هذه القيم»[30].

ويعتقد إرنست سيمون أن «الجماعة المشكلة من أقلية صغيرة جدا من أبناء البلاد، تعبر بالفعل عن رأي كثرة غالبة ليست متجمعة حولها. والأيديولوجية الكنعانية التي هي ليست بالطبع أيديولوجية صهيونية قد قطعت شوطا بعيدا في التآلف مع أفكار صهيونية، حيث إن التوجه والمناخ والاتجاه المعادي لليهودية والمعادي للشتات، قد تبنته دوائر أوسع بكثير»[31].

وهكذا، فإن راتوش، الأب الروحي والزعيم السياسي لجماعة «الكنعانيين»، أراد أن يضع خطا فاصلا واضحا وحادا، بين اليهودية التي ترتكز على العقيدة الدينية والتي لا علاقة لها بأي أرض، وبين العبرانية، التي تجسد عملية بلورة قومية إقليمية جديدة في فلسطين، والتي تضم بين جنباتها كل سكان البلاد أيا كان أصلهم. وقد حدد في مؤلفه الأيديولوجي «المقال الافتتاحي» (1944)، أن الدولة الإسرائيلية التي ستقوم في المستقبل لن تكون دولة يهودية ولن تكون كذلك دولة عبرية يهودية، وذلك لأن «اليهودية ليست في حاجة إلى دولة وليست الدولة ضرورة حتمية لها ولحياتها، وهناك أسباب عديدة تتناقض معها ومع أي دولة ومع أي استقلال، لأن وطنها هو الشتات، وحياتها هي الشتات وقوتها تكمن في الشتات، منذ أن وجدت وحتى نهاية الأيام في هذا العالم. وقد أثبتت صحة هذا الأمر بوضوح وبصراحة على مدار ألفين من السنين، طوال تاريخها». ومعنى هذا هو إقامة دولة عبرية في فلسطين تكون منفصلة تماما عن الماضي اليهودي،

وتكون تعبيرا عن حالة طبيعية. وأي محاولة أخرى لخلق أي شكل تركيبي بين اليهودية والإطار الرسمي للدولة، سيكون محكوما عليها بالفشل والدمار لهذه الدولة خلال فترة قصيرة للغاية[32].

والحقيقة أن الكنعانية لم تفلح في تفسير كيفية الفصل الحاد بين اليهودي والعبري، أو كيف ستحول اليهودي إلى العبري، وإلى متى ستظل تعتمد على يهود الشتات كمصدر بشري لخلق العبريين في فلسطين. إنها كلها أسئلة لا إجابة عنها في كتابات الكنعانيين.

2- محاولة إحياء الأسطورة الكنعانية في المنطقة الممتدة من البحر المتوسط غربا إلى نهر الفرات شرقا، ومن حدود تركيا شمالا وحتى الحدود المصرية جنوبا في المنطقة المعروفة باسم «الهلال الخصيب»[33]. وقد ارتبطت هذه الأسطورة الكنعانية بتوق كبير إلى الأسطورة الرمزية التي تمثل القوة والطبيعة، وعلاقة الإنسان بالروح، وصور رساموها وفنانوها أفكارا عن الزراعة والصيد وآلهة الكنعانيين الأوائل وطقوسهم، واستخدم شعراؤهم وكتابهم الكثير من الصور التوراتية، وصوروا رؤية عاطفية وتجريدية للمكان ولأرضهم الأم، وجسدوا البحر المتوسط أحسن تجسيد[34].

وترى الجماعة الكنعانية أنه في هذه المنطقة التي كانت تسكنها في الماضي شعوب تتحدث العبرية على اختلاف لهجاتها، وتشمل سوريا ولبنان والأردن وفلسطين، ولدت الأمة العبرية القديمة التي أنشأت حضارة عبرية، وكانت أمة وثنية على غرار سائر الأمم المحيطة بها إلى أن خربها الغزاة الأجانب الذين دمروا ممالكها المختلفة، وقد احتفظ الأنثولوجي «التاناخي» (نسبة إلى كتاب العهد القديم) بشيء من تراثها الأدبي، بالرغم من تشويهه وتحريفه على يد التفاسير اليهودية التي تم تحرير العهد القديم على ضوئها. وهذه الأمة، التي يشكل الاستيطان العبري في فلسطين نواتها، سوف تنتشر مرة أخرى في تلك البلاد القديمة، مع إعادة سكانها الذين فرض عليهم المحتلون العرب الثقافة واللغة العربية، إلى ثقافتهم العبرية الأصيلة والأصلية. وهذه الدولة العبرية التي ستمتد عبر كل البلاد القديمة ستقوم بعملية فصل كاملة بين الدين والدولة، وسوف تطبق فيها المساواة المطلقة بين المواطنين[35].

3- «لن يكون لتلك الدولة العبرية أي علاقة باليهود في شتاتهم، باستثناء

أن القادمين من الشتات اليهودي هم الذين سيشكلون نواة الأمة العبرية»[36].

وهذا الانفصال عن الشتات اليهودي، لم يكن مقصورا فقط على الجماعة الكنعانية، ولكن تلك الجماعة جسدت فقط وبصورة متطرفة وأيديولوجية، تلك الاتجاهات التي سادت، بدرجة ما، الاستيطان الصهيوني في فلسطين داخل الحركة الصهيونية. لقد اعتبرت الزعامة الصهيونية أن تطوير وترسيخ الاستيطان الصهيوني في فلسطين، هو مهمتها الأولى الرئيسية، واعتبرت أن مصالح اليهود في الشتات هي مصالح هامشية بالمقارنة بذلك الهدف. ويذكر في هذا المجال محاولة مؤسسي «لحي» - وعلى رأسهم أفراهام شتيرن (يائير)، الذي تأثر كثيرا بأفكار راتوش - إقامة اتصال بممثلي ألمانيا النازية في الشرق الأوسط باعتبارهم حلفاء محتملين في الحرب ضد البريطانيين. ولم تكن هذه المحاولة بالفعل جزءا من عمل يستهدف الانفصال عن يهود الشتات كما أوصى الكنعانيون بذلك، ولكنه جاء انطلاقا من جعل فلسطين قاعدة للعمل القومي للاستيطان الصهيوني العبري، واعتبار هذا الاستيطان، هو الجزء الوحيد من الشعب اليهودي الذي يعتبر بمنزلة كيان سياسي، ومن هنا تكمن أهميته[37].

ويرى باروخ كورتسفيل، «أن ما يدعو للدهشة في البرنامج السياسي للجماعة الكنعانية هو تشابهه مع برنامج حركة «لحي» (المقاتلين من أجل حرية إسرائيل)، ولكن رجال «لحي» يبدون أكثر منطقية واتساقا، وينحصر عالمهم كله في مجمل التاريخ اليهودي. فإذا كان رجال «لحي» أو أ.ص. جرينبرج[38]، يتحدثون عن سيادة اليهود على المنطقة من الفرات حتى نهر النيل، فإنهم يستندون في هذا المطلب على أساس مطبوع في النفس ذي رسالة خاصة بالشعب، وأن هذه الرسالة لا تبدأ بتأسيس مستعمرة «بتاح - تكفا» بل تبدأ بأبينا إبراهيم، وأنه لم يكن هناك أبدا فراغ في تاريخ هذه البلاد وهذا الشعب[39].

إذن فالعبريون الشبان كانوا يسعون، كفرا برسالة شعب إسرائيل، وكفرا بقيمه الدينية والأخلاقية، إلى الإيمان بمعجزة تكوين جنس جديد، عبارة عن خليط من اليهود والعرب والأكراد، ويرون أنهم سينجحون بإمكانياتهم في خلق أمة موحدة وتكوين «أرض العبريين على نهر الفرات» من خلال «الدمج المتقدم للجماعات العرقية المحلية»، باعتبار أنها «طاقة محلية»،

ولكنها ستدعم كذلك بهجرة إضافية: «من غير الممكن أن نستمر على نفس الوضع الراهن في إسرائيل، بكونها مجرد قضية طائفية منفردة». كذلك فإنه ستكون هناك حاجة إلى «استثمار رأس مال أجنبي (غربي)»[40].

والسؤال هنا ردا على هذا التصور الكنعاني الوهمي هو: كيف يمكن تحريك «الجماعات العرقية المحلية» التي في أرض الفرات، والتي لديها، كما هو معروف، مشروعات وتنظيمات سياسية قومية خاصة بها؟ إن هذا الأمر يتجاوزه العبريون الشبان بالصمت. من الذي قال للعبريين الشبان أن الشعوب العربية، في انتظار قيامهم بهذا الدور تحديدا؟ إن هذا بطبيعة الحال، مجرد وهم وخيال. فالبلاد العربية المختلفة ليس لديها أي استعداد لتقبل مثل هذه الفكرة التي تقوم على «توسيع أفق» أسطورة جديدة تقوم على إعادة اكتشاف الشرق السامي بمجده القديم. وإذا كان هناك مجال للمقارنة بأسطورة الإحياء الأوروبي وإعادة اكتشاف العالم الكلاسيكي، فلا مجال هنا لمثل هذه المقارنة، لأن العالم «الكلاسيكي» كان في نظر كل الشعوب الأوروبية بمنزلة عالم ذي قيم عليا، وكان لقرون عديدة نموذجا لها جميعا، وهو الأمر الذي لا ينطبق على ما يتصل بموقف الشعوب العربية من القيم العبرية. ومعنى هذا أن قضية بعث الأسطورة في الفكر الأوروبي لا تتناسب مع الواقع الذي تتعامل معه الرؤية الكنعانية.

ومعنى هذا التصور الكنعاني الوهمي أيضا، هو أن الكنعانية وصلت إلى حد القطيعة المطلقة مع اليهودي. «فإذا كانت الصهيونية الرسمية، قد نظرت إلى اليهودي على أساس أنه «مادة خام» وأداة ووسيلة للإنسان «العبري»، وبذلك يكون العبري متطفلا على اليهودي، لأن اليهودي يمكنه أن يعيش من دون «العبري»، بينما «العبري» لا يمكنه الوجود من دون اليهودي، فإن الكنعانية تقطع هذه الصلة، وتجعل «العبري» في غير حاجة إلى اليهودي، لأنه ليس استمرارا «يوتوبيا» لليهودي، ولا تجسيدا للنبوءة المسيحانية في الديانة اليهودية»[41].

ويرى جوراني أن هذه النظرية التي طرحها راتوش على هذا النحو ، تقود إلى المصطلح المتناقض «العالمية القومية». وهو مصطلح يتطابق مع الواقع في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تم هناك في عملية تاريخية، خلق أمة جديدة من المهاجرين من شتى البلدان، اندمج أبناؤهم في ثقافتها

المشتركة، ولم يعودوا بذلك منتمين إلى الأمم التي جاء منها الآباء. وفي هذه الأمة الجديدة يعتبر فقط اليهود الذين يحاولون الحفاظ على هوية يهودية أمريكية بمنزلة استثناء، حيث لا يوجد أي نموذج مقابل لذلك على غرار فرنسي - أمريكي وخلافه[42]. إذن فإن راتوش، على هذا النحو، هو مؤيد صريح لفكرة «فرن الصهر» الأمريكي، وكان يأمل، بطبيعة الحال، أن يحققه في دولته العبرية المستقبلية. وهو بوجهة نظره القومية الإقليمية هذه، وبتمسكه بمبادئ القومية المدنية الخاصة بدستور الولايات المتحدة الأمريكية، وبإلغائه لمصطلح «المنفى» بالنسبة للشتات اليهودي، يعتبر شريكا في النظرية القومية العالمية.

ويوضح إمنون روبتشتاين وجهة نظر الكنعانية حول هذه القضية بقوله «لقد رأت الكنعانية أن المجتمع العبري الجديد منفصل تماما عن اليهودية، وأن العلاقة التي كانت قائمة في الماضي هي علاقة الولادة وأن الوليد لا يشبه المنجب. وقد أكثر الكنعانيون من استخدام مثال الفراشة التي تخرج من الشرنقة: إن الشعب العبري الذي يجدد أيامه على ما كان عليه في سالف الأزمان، من النهر وحتى نهر النيل، هو فراشة. والشرنقة هي اليهودية. ووفق تعبير جرشوم شالوم: إن إسرائيل هي القمر الصناعي الذي تم إرساله من فوق منصة الإطلاق اليهودي وهو الآن يحلق حرا كالكوكب السيار. والكنعانية لم ترفض اليهودية فحسب، بل تعاملت معها أيضا بكراهية واضحة، ويتم تشبيه بعض كتابات الكنعانيين بكتابات المعادين للسامية. والثقافة العبرية، التي تنبأ بها الكنعانيون، هي أولا وقبل كل شيء، ثقافة قوة، وقامة مرتفعة، وتوسيع حدود، وتحوي في طياتها قدرا لا بأس به من الرموز البدائية»[43].

4- أن تكون اللغة العبرية هي لغة وثقافة الدولة العبرية المقترحة ، حيث تحدث معظم أعضاء المجموعة اللغة العبرية (من الحلق)[44] ليتقاربوا بذلك كثيرا من أجدادهم القدامى، بالرغم من أن معظمهم قد جاء من شرق أوروبا[45].

وقد وجه إلى هذا الهدف نقد موضوعي يرتكز على بعدين، أحدهما خاص بالعلاقة بين التراث العبري واليهودية، والثاني متصل باستحالة فرض اللغة والثقافة العبرية على المنطقة الجغرافية التي يفترض الكنعانيون

قيام الدولة العبرية على أراضيها. وبالنسبة للبعد الأول. فإن الأخذ بالادعاءات التي تتحدث عن وجود ثقافة عبرية قديمة سادت كل البلدان القديمة، يثير مشكلة رئيسية، وهي أن هذه الثقافة العبرية وصلت أساسا عن طريق الديانة اليهودية التي واصلت إنتاجها باللغة العبرية باعتبارها لغتها الأولى (بالإضافة إلى لغات هامشية أخرى مثل الآرامية والعربية أو اليديش) على امتداد قرون عديدة بعد انهيار الثقافة العبرية القديمة، وعلى ذلك فليست هناك أي إمكانية لفصل الأسس القليلة والبعيدة للغة العبرية القديمة، عن التراكمات الضخمة والثرية للثقافة اليهودية التي أضيفت إليها، وإن عرضت في تفاسير جديدة. وقد حدث ذلك بصورة خاصة لأن البقايا القديمة للثقافة العبرية القديمة، هي بقايا براجماتية تماما ولا يمكن أن تقدم للإنسان العصري ما هو أكثر من كونه مجرد رؤوس موضوعات، للاهتمامات المتصلة بالشعوب القديمة وللدراسات الأثرية أو الأنثروبولوجية، ولكنها لا تعطي غذاء ثقافيا روحيا حقيقيا على غرار ما قدمته الثقافة اليونانية القديمة. فمن المستحيل تجاوز 25 قرنا واختزانها. ومن المحتم أن يكون الوعي «العبراني»، حتى إذا ظهرت إلى الوجود أمة إسرائيلية عبرية منفصلة بصورة صريحة عن اليهودية، فإنها ستكون بالضرورة مرتبطة ارتباطا عميقا للغاية بطبقاتها اليهودية، على نفس النحو الذي يستحيل معه فصل وعي الشعوب الأوروبية الحديثة العلمانية، عن عالم الفكر والإحساس المسيحي وعن الدور الحاسم للمسيحية، وبصفة خاصة الكنيسة الكاثوليكية، في تشكيل أوروبا الحديثة، وعلى النحو الذي يستحيل معه فصل وعي الشعوب التي تتحدث العربية عن عالم الفكر والمشاعر الإسلامية، بمن في ذلك المسيحيون واليهود الذين يعيشون بينهم. وعلى هذا الأساس فإن الوعي القومي العبري سيكون مرتبطا بشكل دائم باليهودية، ومن غير الممكن خلق «أمة عبرية» في بلاد العبرانيين، تكون مرتبطة فقط بالأرض العبرية القديمة، كما أن إقصاء التراث اليهودي سيؤدي فقط إلى تزييف الشخصية الروحية العبرية، وإلى حدوث ردود فعل شديدة من جانب الطبقات المستعبدة.

أما بالنسبة للبعد الثاني المتصل بفرض اللغة والثقافة العبرية على شعوب المنطقة، فإنه مثلما لا يمكن أن ينفصل الإنسان العبري تماما عن

الطبقات اليهودية للثقافة العبرية، فإنه من المشكوك فيه فصل الشعوب التي تتحدث العربية - وكانت تعيش في «البلاد القديمة» - عن تراثها العربي الإسلامي وفرض الثقافة العبرية الغريبة عنهم عليهم، ولو كان يعيش بينهم مسيحيون ودروز، لأنهم يعترفون بأن العربية هي لغتهم ولغة ثقافتهم دون أن يزعجهم كونهم مسيحيين أو دروزا. ويرى الادعاء الكنعاني، أن العربية هي اللغة القديمة لتلك الشعوب وأنها لغة الفاتحين التي فرضت عليهم، وأن فرض اللغة العبرية عليهم هو تحرير «لجوهرهم الحقيقي» وإعادتهم إلى لغتهم الأصلية، وهي اللغة الوحيدة التي نشأت في البلاد القديمة، وأنها شيء طبيعي بالنسبة لهم[46]. وبطبيعة الحال فإن هذا الادعاء الثقافي يحمل بعدا سياسيا واضحا، وهو أن تلك اللغة هي اللغة الوحيدة التي لا تقود سكان الدولة العبرية إلى ولاءات وروابط خارجة عنهم. وبطبيعة الحال، فإن شعوب المنطقة إذا كانت مستعدة حقا للانخراط في إطار سياسي أوسع، فيجب أن نفترض أنها ستكون مستعدة لعمل ذلك إذا لم تفرض عليها مضامين ثقافية وروحية غريبة عنها، ولن تكون اللغة أو الثقافة العبرية صالحة لذلك، لأنهما خارج مجالات الثقافة العلمانية، كما أن العبرية ليست لغة محايدة من الناحية العرقية[47].

وإذا كان الكثيرون قد وجهوا العديد من الانتقادات إلى الكنعانية فيما يتصل بالإطار الثقافي لها، اعتراضا على خلق صور من الماضي يتعرض أساسها الحقيقي والتاريخي لعلامات استفهام، ولم تنته البحوث العلمية إلى موقف نهائي بشأنها، فإن هذه الحركة كانت لها ركائز سياسية خالصة لم يقف عليها غالبية النقاد الذين اعتبروها حركة ثقافية ولم يفهموا بدرجة كافية ركائزها الأيديولوجية المعلنة، بسبب انشغالهم بالأوصاف البلاغية التي استخدمها راتوش، ولانشغالهم بالحديث عن عشتروت وعنات والبعل وهاأشرا آلهة الكنعانيين القدامى.

ويمكن حصر الركائز السياسية والأيديولوجية لحركة الكنعانيين فيما يلي:

1- «أساس الدولة هو الأمة، أي أن الدولة هي التعبير السياسي عن الأمة، ولا تختلف الكنعانية من هذه الناحية عن الصهيونية، التي ترى أن إسرائيل هي التعبير السياسي للشعب اليهودي. ويكمن الاختلاف بينهما

في أن الكنعانية ترى أن الشعب اليهودي غير صالح لأن يكون الأساس الخاص بالدولة لأنه ليس شعبا، في حين أن النظرية الصهيونية تقبل، وبشكل طبيعي، الفرضيات الأساسية للحركات القومية الأوروبية»[48].

2- ترى الكنعانية أن حجم وقوة الدولة يجب أن يكونا كافيين للقيام بنشاط ذي صفة استقلالية، ومن هذه الناحية فهم يرون أنه لا توجد دولة في الشروق الأوسط ـ أي إسرائيل وسوريا والأردن ولبنان وربما العراق ومصر ـ قادرة على تنفيذ سياسة مستقلة حقيقية، لأنها وحدات سياسية صغيرة للغاية. وما دامت المنطقة غير موحدة فإنها ستشكل ممرا لعبور الدول الكبرى الواقعة إلى الشمال أو الجنوب منها. وبالنسبة لتلك المنطقة لا يوجد طريق مرحلي، فإما وحدة الصف والقوة وإما الانقسام والعبودية.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن وجهة النظر هذه، هي التي وجهت خطوات زعماء حركة «لحي» في ذروة حربها ضد البريطانيين في فلسطين عام 1946، حيث أصدرت كتيبا بعنوان «أسس السياسة العبرية الخارجية» حددوا فيه أن هدف النضال هو إقامة اتحاد فيدرالي لدول الشرق الأوسط لكي يتبنى سياسة محايدة بين الكتلتين، وهو ما يؤكد التأثيرات المتبادلة بين أفكار «لحي» وأفكار الحركة الكنعانية.

وقد أثار حييم وايزمان خلال محادثاته مع الملك فيصل، وكذلك بن جوريون في محادثاته مع زعماء عرب في الثلاثينيات، فكرة اشتراك الدولة اليهودية المستقبلية كعضو كامل ومتساو في الحقوق داخل اتحاد فيدرالي عربي. ويبدو أنه كان من الواضح لهم أنه من غير المعقول، بمرور الزمن، أن يكون هناك وجود منفصل ومنعزل للدولة في المنطقة، وقد ظهر هذا الاتجاه مرة أخرى لدى الصهيونية الاشتراكية ممثلة في مشروع «الشرق أوسطية»، الذي قدمه شمعون بيرس عام 1995 كإطار شامل لحل مشكلة الصراع العربي ـ الإسرائيلي.

3- للحفاظ على استقلال المنطقة حقا، ينبغي أن تكون الخطوات السياسية نابعة من احتياجات المنطقة ذاتها وليس وفقا للاعتبارات التي تفرض من خارج المنطقة.

وعلى هذا الأساس، فإن الصهيونية التي كان من المقرر لها أن تمثل مصالح الشعب اليهودي الذي تعيش غالبيته خارج المنطقة، أو القومية

العربية التي تمثل أمة عربية تمتد من المحيط الأطلسي وحتى المحيط الهندي، لا يختلفان عن الاستعمار الأجنبي على اختلاف أشكاله. فالصهيونية، في هذا المجال، تحاول ربط نفسها دائما بقوة استعمارية أجنبية كثقل مضاد للسكان المحليين الذين كانت في حالة من النزاع معهم[49].

وهنا نشير إلى أن الكنعانية لم تقدم تفسيرا موازيا لهذا البعد عن علاقة الصهيونية بالقوى الاستعمارية والأجنبية يمكن أن ينطبق على القومية العربية، وذلك للخلاف الجوهري الكبير بين الأيديولوجية الصهيونية وركائزها وأهدافها، وبين القومية العربية التي تستند إلى الشعوب العربية ذات الموروثات الثقافية والدينية والتاريخية والاجتماعية المشتركة، والتي قامت أساسا استنادا إلى محاربة الاستعمار والقوى الأجنبية باعتبارها جواز مرورها الرئيسي لجذب الجماهير العربية.

ولكن هناك ملاحظتان جديرتان بالذكر فيما يتصل بالرد على هذه الركائز الأيديولوجية للحركة الكنعانية، وخاصة فيما يتصل بالركيزة الثالثة:

الأولى : هي أن مؤسسي الكنعانية وجهوا نقدا مريرا لحكومة إسرائيل لأنها أوقفت جيش الدفاع الإسرائيلي في حرب 1948، عند الحدود الإقليمية التي يقطنها العرب بكثافة، وخاصة منطقة شرق الأردن. وقد وصفت الكنعانية هذا الإيقاف للجيش عند تلك الحدود بأنه إذعان لإملاءات استعمارية بريطانية ـ أمريكية من جانب، وتقييد ذاتي لدولة إسرائيل في حدود الإطار اليهودي الصهيوني فقط. وقد كان آباء الحركة الكنعانية في هذا الأمر من الورثة المخلصين للمدرسة الجابوتنسكية التي نبتوا فيها، حيث الحرب هي العمل التاريخي الذي ينجب الشعوب، والشظايا المختلفة لتلك الشعوب تتحول عن طريق قوة السيف إلى كيان واحد.

والسؤال المنطقي هنا، كيف كانت ستفرض الأمة العبرية، وفق المنظور الكنعاني، ثقافتها العبرية على سكان المنطقة، والدولة مازالت صهيونية يهودية ومنغلقة على نفسها و «جيتوية»، بكل ما استتبع ذلك من أوصاف شائنة أطلقها مؤسسو الحركة الكنعانية، آنذاك، على الثقافة المسيطرة في إسرائيل؟! وخاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار، على ضوء التجربة التاريخية منذ عام 1948 وحتى الآن، وضع الأقلية الفلسطينية في إسرائيل والتي لم تتحول رغم مرور حوالي نصف قرن، إلى جزء لا ينفصل من دولة إسرائيل

(وهو ما سنناقشه فيما بعد).

الثانية : هي التأييد الشديد من جانب الكنعانيين للنشاط الاستيطاني الذي يقوم به رجال «جوش إيمونيم» في المناطق المحتلة، برغم الحقيقة الخاصة بأن هؤلاء هم النقيض للحركة الكنعانية، ويصف إمنون روبنشتاين هذا المشهد العبثي بقوله :

يصل المشهد إلى ذروته المثيرة للسخرية، عندما يتكاتف بعض من رؤساء «الكنعانيين» سابقا، أولئك الذين كفروا بمصطلح «اليهودي»، وأهانوا دين تلك الطائفة، مع الحاخامات المتعصبين ويظهرون معهم في مظاهرات «جوش إيمونيم». وهكذا، فإنه على مسرح السيرك القومي، يسير عبدة عشتروت مع رجال «كريات أربع» وهم متكاتفو الأيدي، الرموز البارزون للكنعانيين ذوو اللحى جنبا إلى جنب مع «الصيصيت» و «التفلين» الذي يضعه المستوطنون، المحافظون على الوصايا والكافرون بأسس اليهودية؛ آكلو الجيف، الذين لا يعرفون صيغة أي صلاة وشكل تابوت العهد، يرقصون مع كتاب التوراة في صورة احتفالية»[50].

إن الكنعانيين ـ وبصورة تكشف عما يسميه هيجل «خداع الفطنة» ـ ينظرون إلى هؤلاء المستوطنين المتعصبين، وعلى الرغم من أنهم من المتدينين المنغلقين، على أنهم حملة الثقافة العبرية، وحتى إن كان ذلك في صورة دينية مشوهة، ولكن المهم أنهم يتغلغلون داخل السكان غير اليهود حتى تتم «عبرنتهم» في إطار «الأمة العبرية» على النحو الذي تم في «أرض إسرائيل القديمة»!. وهنا تطمس معالم الاختلاف بين «جوش إيمونيم» الذين يرون أن أعمالهم تتفق مع مضمون الخلاص المسيحاني الإلهي لشعب إسرائيل، وبين الكنعانيين الذين يشوب موقفهم عدم الفهم الكافي للخطوات السوسيولوجية والسياسية التي ينطوي عليها الاستيطان في المناطق المحتلة.

ولتوضيح تناقض هذا الموقف من جانب الكنعانيين نشير إلى أنهم في الوقت الذي يشجعون فيه ويؤيدون «جوش إيمونيم» لأنهم يقومون، بالنيابة عنهم، باستيطان المناطق الآهلة بالسكان الفلسطينيين يتجاهلون عدة نقاط مهمة تتصل بأسس الأيديولوجية الكنعانية التي حددوها في كتاباتهم:

النقطة الأولى : تجاهلهم لحقيقة أن المستوطنين الجدد ليست لديهم نية الضغط من أجل الضم الرسمي للضفة الغربية وقطاع غزة لإسرائيل،

لأن مثل هذا الضم سيخلق وضعا يكون من الصعب فيه التهرب من منح السكان الفلسطينيين حقوقهم، وهدفهم الرئيسي هو طرد هؤلاء الفلسطينيين إلى أي مكان آخر. وفي حالة عدم نجاح الطرد، فإن تحاشي الضم وتحاشي منح السكان الفلسطينيين الجنسية الإسرائيلية، سوف يعمق، بالضرورة، الوعي بالقومية الفلسطينية المنفصلة، وسيؤدي في ظل الظروف القائمة في المناطق إلى التصاعد الدائم للتناقض والعداء، وهو ما لم يكن يسعى إليه الكنعانيون.

النقطة الثانية : هي أن احتفاظ إسرائيل بالمناطق المحتلة والتوسع الاستيطاني فيها، هو أمر من المعروف أنه ليس ممكنا دون تأييد الولايات المتحدة بضغط من اليهود فيها، أي أن تنفيذ المشروع الكنعاني يتطلب تأييدا من عنصر من خارج المنطقة، وهم يهود الشتات في أمريكا الذين يعاديهم الكنعانيون، وهو تأييد يمنح في ظل الأيديولوجية الصهيونية، وإلا لما تمكنت إسرائيل من الاحتفاظ بفريستها. إذن فتحقيق الأهداف الكنعانية مرتبط بالتنازل الفعلي عن الاستقلال السياسي، إذ إنه في مقابل هذا التأييد يجب على إسرائيل أن تخدم الأهداف السياسية الأمريكية في المنطقة، وهو الأمر الذي يضع الادعاء الإسرائيلي اليميني عن «الاستقلال» وعن «الكبرياء القومية» موضع السخرية.

بالإضافة إلى ذلك، فإنه رغم عدم وجود اختلاف جوهري بين الصهيونية وبين الكنعانية حول مبدأ امتلاك القوة الرادعة والتهديد بها واستعمالها في التوسع والاحتلال، إلا أن دروس الحروب الإسرائيلية مع العرب قد أثبتت أنه بالرغم من أن القوة العسكرية الإسرائيلية تكفي للاستيلاء على منطقة الشرق الأوسط، نظريا، إلا أن القوة الحقيقية لديها لا تكفي ولو للسيطرة على لبنان أو عاصمتها بيروت، كما أن نظام القوى العالمي والإقليمي الذي تعمل إسرائيل فيه سيمنعها من ذلك، وذلك لأنه ما دامت الدولة العظمى أمريكا متورطة في المنطقة ولها مصالحها الخاصة، فإنه من مصلحتها أن تحول دون سيطرة محلية من جانب إسرائيل على المنطقة كلها، حيث إن هذه السيطرة ستسلب هذه الدولة العظمى موطئ قدميها في المنطقة، ولن تتمكن من وضع النزاع على «نار هادئة»، لأن هذا النزاع هو الذي يساعدها على التدخل بين الصقور.

وترى نوريت جراتز أن أسباب عدم وجود تأثير للكنعانية هي أسباب واضحة إلى حد ما، ومن ذلك «أن الجماعة الكنعانية أعلنت حربا دون كيشوتية ضد المنظومة كلها، السياسية والأدبية على حد سواء، وضربت في أكثر المواقع حساسية: في القيم اليهودية والصهيونية (التي كان تأثيرها قد أخذ في القوة خلال تلك السنوات)، وفي اللغة التي تعبر عن هذه القيم، وفي المؤسسة وفي الزعامة القائمة. وفي عام 1950، كانت المؤسسة السياسية والأدبية مازالت قوية إلى الحد الذي يجعلها قادرة على أن تنفض عنها مثل هذا الهجوم» [51].

ونختم هذا العرض لهذا الطرح الكنعاني بجملة لخص بها الأديب الإسرائيلي أ . ب . يهوشواع رأيه في الكنعانية: «لقد كانت الحركة الصهيونية حركة للخلاص الذاتي، محاولة تغيير جزء عميق ومهم من مضمون اليهودي، دون أن تلغي اليهودي كلية، أما الكنعانية فهي حركة راديكالية في نفس الاتجاه، ولكن يمكن أن نقول عن الحل الذي طرحته: لقد نجحت العملية، ولكن المريض مات»[52].

وهكذا أسدل الستار على الحركة الكنعانية، وعلى الطرح الذي تبنته للهوية في إسرائيل، وتشرذم أتباعها أو من تبقى منهم على قيد الحياة، بين تائب عن أفكار الحركة، وبين مؤيد ومساند لحركة «جوش إيمونيم» لعلهم يحققون من خلالها ما فشلوا هم في تحقيقه، ولو حتى على حساب مبادئهم التي آمنوا بها من قبل.

هوامش الفصل الأول

(1) Dimension in American judaism (1971) Rotenstreich. N: “Are we in Exile19.

(2) Green berg. H: the Inner eye, selected Essays (New York, Frontier publishing), 1964, Vol. I p71.

(3) المسيري عبد الوهاب: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مركز الدرسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، القاهرة، 1975، ص 375 ـ 377.

(4) هيرمان. شمعون: «الهوية اليهودية ـ نظرة سيكولوجية ـ اجتماعية» (زهوت يهوديت ـ مباط بسيكولوجي ـ حفراتي)، دار نشر «المكتبة الصهيونية للمنظمة الصهيونية العالمية»، القدس، 1980، ص 102 ـ 103.

(5) عفرون. بوعز : الحساب القومي (هحشبون هلئومي) دار نشر «دفير»، تل أبيب، 1988. ص353.

(6) نفس المرجع، ص 351.

(7) يوناتان راتوش: شاعر عبري كان يحمل في البداية اسم أويئيل هلبرين. ولد عام 1908 بوارسو. هاجر مع أسرته إلى فلسطين عام 1921. كان من نشطاء الجناح اليميني في الحركة السرية في فلسطين. أسس الحركة الكنعانية عام 1939. توفي عام 1981. بدأ في نشر أشعاره عام 1941، وصدر آخر ديوان شعري له عام 1975. عبر في أشعاره عن الأيديولوجية الكنعانية بلغة العهدالقديم.

(8) عاديا جورفيش: يهودي روسي درس اللغات السامية والتاريخ بجامعة السوربون بباريس.

(9) شابيط. يعقوب: «من العبري حتى الكنعاني، فصول في تاريخ الأيديولوجيا واليوتوبيا الخاصة بالإحياء العبري» (ميعفري عد كنعاني، فراقيم بتولدوت ها أيديولوجيا فيها يوتوبيا شل هاتحيا هعفريت)، دومينو، القدس، 1984.

(10) كان المقصود بهذه الرسالة أعضاء الحركات السرية الصهيونية الإرهابية اليمينية المنضوين تحت لواء حركة «المنظمة العسكرية القومية» (إرجون تسفائي لئومي) والمعروفة اختصارا باسم (إيتسل) التي كان يتزعمها مناحم بيجن، وحركة «المقاتلين من أجل حرية إسرائيل» (لوحمي حيروت بسرائيل) والمعروفة اختصارا باسم «لحي» التي كان يتزعمها أفراهام شتيرن.

(11) عاموس كينان: من مواليد تل أبيب عام 1927. كان عضوا في الحركة السرية «لحي» التي حاربت ضد الانتداب البريطاني في فلسطين. صاحب عمود دائم في صحيفة «يديعوت أحرونوت» في السبعينيات بالإضافة إلى كونه رساما وكاتب مسرحيات وروائيا. تتميز كتاباته بالسريالية من خلال شخصيات تعود إلى فلسطين لاستكشاف ذاتها واسمها وتاريخها الشخصي. يعتبر من رواد الأدب العبري الحديث الذين طرحوا بإلحاح مسألة الهوية. من أشهر أعماله الروائية: «في المحطة» (1963) و «النكبة» (1975) و «الطريق إلى عين حارود» (1984) و«وهب في سوفة» (1988).

(12) بنيامين تموز : ولد في روسيا عام 1916 وهاجر إلى فلسطين عام 1924. درس القانون والاقتصاد في جامعة تل أبيب، ثم درس تاريخ الفن بجامعة السوربون بباريس. كان محررا أدبيا لصحيفة «هاآرتس». عمل لأربع سنوات مستشارا ثقافيا في لندن. حصل على العديد من الجوائز الأدبية. توفي عام 1989. تتناول معظم أعماله الصراع بين اليهودية والإسرائيلية، ويهتم بتأثير

السلوك الإنساني في العلاقات الإنسانية. من أهم أعماله: «الرمال الذهبية (1950)، «حياة الياقيم» (1963)، «قلعة في إسبانيا» (1966)، «يعقوب» (1971)، «تخاريف»، (1969)، «البستان» (1976)، «قداس الموت لنعمان» (1978)، «المينوطور» (حيوان خرافي) (1985)، «خان إرميا» (1984) و «الحرباء والعندليب» (1988).

(13) أهارون أمير : ولد في لتوانيا عام 1923 وهاجر إلى فلسطين عام 1934 حيث تربى في تل أبيب. كان عضوا في الحركة السرية العسكرية في فترة الانتداب البريطاني في فلسطين. درس اللغة والأدب العربيين في الجامعة العبرية بالقدس. مؤسس المجلة الأدبية العبرية «كيشيت» وأغلقها في عام 1976. بعد 18 عاما، بسبب الاعتراض على كتاباته. حصل على جائزة رئيس الوزراء للأدب. من مؤسسي الحركة الكنعانية. وتتميز أعماله بالبحث في جذور اليهود التاريخية. كتب الشعر والقصة والرواية. يعتبر أبرز من ظل مدافعا عن وجهة نظر الحركة الكنعانية حتى الآن. من أعماله: «ولن تكون للموت سيادة»: (1955)، «نون» ثلاثية (1969 ـ 1989)، «عالم مثالي» (1975)، «أفروديت أو الدورة المنظمة» (1980) و «السحب تعود بعد المطر» (ديوان شعر) (1991).

(14) جريتس نوريت: «الجماعة الكنعانية (بين الأيديولوجية والأدب) (هكبوتسا هكنعانيت بين إيديولوجيا لاسفروت)، سلسلة : أبحاث الجامعة المفتوحة في تاريخ إسرائيل وثقافتها، تل أبيب، 1983، ص 377.

(15) روبنشتاين. إمنون: «لنكن شعبا حرا» (لهيوت عم حوفشي)، دار نشر شوكن، تل أبيب، 1977، ص 184.

(16) نفس المرجع، ص 26 ـ 27.

(17) كورتسفيل. باروخ: «أدبنا الحديث استمرار أم ثورة» (سفروتينو هحداشا، همشيخ أو مهبيخا)، شوكن، تل أبيب.

(18) نفس المرجع، ص 277 ـ 278.

(19) صحيفة «ألف»، عدد يونيو 1951.

(20) كورتسفيل. باروخ : المرجع السابق، ص 273.

(21) كورتسفيل. باروخ: المرجع السابق، ص 280.

(22) نفس المرجع، ص 281.

(23) نفس المرجع.

(24) نفس المرجع.

(25) نفس المرجع.

(26) نفس المرجع.

(27) نفس المرجع: ص 281.

(28) روبنشتاين. إمنون: «من هرتسل حتى جوش إيمونيم ذهابا وإيابا»، ص 32 ـ 34.

(29) جوراني. يوسف : المرجع السابق، ص 28 ـ 29.

(30) كورتسفيل. باروخ: المرجع السابق، ص 283.

(31) سيمون. إرنست : «هل ما زلنا يهودا؟» (ها إم عود يهوديم أنحنو)، مكتبة العمال، تل أبيب، 1982، ص 20.

(32) جوراني. يوسف: «البحث عن الهوية القومية» (هحبوس أحر هزهوت هلئوميت)، مكتبة «أوفاقيم»، دار نشر «عم عوفيد»، تل أبيب، 1990، ص 28.

(33) شانان. أفراهام: «قاموس الأدب العبري الحديث والعام» (ملون هسفروت هحداشا هعفريت فيها كلاليت)، تل أبيب، 1970، الطبعة الثالثة، ص 971.
(34) يوسي. ميمان: «الإسرائيليون الجدد، مشهد تفصيلي متغير»، ترجمة: مالك فاضل، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية، عمان، ص 144- 145.
(35) جوراني. يوسف: المرجع السابق، ص 355.
(36) نفس المرجع ص 355 ـ 356.
(37) عفرون. بوعز: المرجع السابق، ص 354.
(38) أوري تسفي جرينبرج شاعر صهيوني عبري. ولد في جاليسيا لأسرة حسيدية عام 1896. اشترك في الحرب العالمية الأولى وهاجر إلى فلسطين عام 1924. انضم إلى الحركة الصهيونية التنقيحية، وكان من دعاة الأحياء العبري القومي. حصل على الدكتوراه الفخرية من جامعة تل أبيب وعلى العديد من الجوائز على أشعاره. اعتبر نفسه نبيا وحذر اليهود من المصير الذي يرفضون رؤيته. من أنصار «أرض إسرائيل الكبرى» وعبر في أشعاره عن عنصريته اليهودية وكراهيته للعرب. توفي عام 1981 بعد أن نشر العديد من الدواوين الشعرية ـ اعتبارا من عام1925.
(39) كورتسفيل. باروخ: المرجع السابق، ص 284.
(40) كورتسفيل. باروخ : المرجع السابق، ص 283 ـ 284.
(41) عفرون. بوعز : المرجع السابق، ص 356.
(42) جوراني. يوسف: المرجع السابق، ص 29.
(43) روبنشتاين. إمنون؛ المرجع السابق، ص 184.
(44) تحتوي اللغة العبرية على عدد من حروف الحلق (الحاء ـ العين) لا يستطيع اليهود ذوو الأصل الأشكنازي نطقها صحيحا حيث ينطقون الحاء خاء، والعين همزة، ولذلك سعى الكنعانيون إلى نطق هذه الحروف الحلقية نطقا أصيلا وصحيحا.
(45) ميمان. يوسي: المرجع السابق، ص 144 ـ 145.
(46) تجدر هنا الإشارة إلى أن الكنعانية لم تكن الحركة الوحيدة في المنطقة التي دعت للتخلص من مؤثرات الحضارات الدينية المتأخرة، فقد كانت هناك حركة فينيقية في لبنان سعت للعودة إلى المصادر الكنعانية وإلى حضارة صور وصيدا وإلى الحضارة اللبنانية، وظهرت في مصر كذلك حركة فرعونية سعت إلى نفس الغاية بالنسبة لمصر. وكلتا الحركتين ترفضان الحضارة الإسلامية السائدة، وتسعى إلى بلورة وعي قومي عصري مرتبط بالتاريخ القديم وبأساطير الماضي الزاهر الذي يجب إحياؤه من جديد.
(47) عفرون. بوعز: المرجع السابق، ص 356 ـ 357.
(48) عفرون. بوعز : المرجع السابق، ص 359.
(49) عفرون. بوعز: المرجع السابق، ص 360.
(50) روبنشتاين. إمنون: المرجع السابق، ص 29 ـ 30.
(51) جراتز. نوريت: «حربت خزاعة وصباح الغد» (حربت خزاعة فيها بوكر شل محورات)، المعهد الإسرائيلي للشعر والسميوتيكا، معهد بورتر، الكبوتس إسرائيل، 1983، ص 29.
(52) يهوشوا ع. أ.ب: «عودة إلى منابع الصهيونية» (شيفا لمكوروت هتسيونوت)، دار نشر شوكن، 1977، ص 25.

2 الطرح "الصبَّاري" أو "العبري" للهوية في إسرائيل

مقدمة :

المصطلح «عبري» :

اختلف العلماء والباحثون حول أصل مصطلح «عبري»، وظهرت تفسيرات ونظريات كثيرة حول مدلول هذا المصطلح سواء من الناحية التاريخية أو الاجتماعية أو العرقية أو اللغوية. ويمكن أن نجمل الآراء التي حاولت تفسير هذا المصطلح فيما يلي:

1- رأي يربط بين المصطلح «عبري» وبين واحد من الأجداد القدامى للساميين، وهو عابر بن شالح بن أرفكشاد بن سام[1]. وفيما عدا هذه الإشارة فإنه لا توجد أي إشارة أخرى إلى شخصية عابر لا بالنسب ولا بالحديث عن أي دور تاريخي له.

2- رأي يرى أن التسمية «عبري» التي وصف بها إبراهيم «إبراهيم العبري» مشتقة من الفعل الثلاثي العبري «عَبَر» بمعنى النهر في إشارة إلى عبور إبراهيم ومن معه لنهر الفرات بعد أن هاجروا

من مدينة أور الكلدانية، أو إلى عبورهم لنهر الأردن إلى الضفة الشرقية.

3- رأي يرى أن التسمية «عبري» التي وصف بها إبراهيم «إبراهيم عبري» مشتقة من الفعل الثلاثي «عبر» في معنى آخر يدل على قطع مرحلة من الطريق أو التنقل والترحال، وهو من أخص ما يوصف به سكان الصحراء من البدو، ومعنى هذا أن معنى «إبراهيم العبري» هو «إبراهيم المتنقل ـ إبراهيم العابر». وهذا الرأي له سند في معنى الكلمة بالعربية وهو التنقل والمرور أو القطع من مكان لآخر.

4- رأي آخر يرى أن أصل الكلمة هو كلمة «خابيرو» Habiri وهي قبائل ظهرت في فترة معاصرة لظهور العبريين، وكانت تغزو فلسطين وتتوغل فيها من ناحية الصحراء في بلاد خاضعة للنفوذ المصري، وورد ذكرهم في رسائل أمراء فلسطين الكنعانيين إلى عزيز مصر. ولم يرد ذكر هؤلاء «الخابيرو» أو «العافيرو» بعد ذلك، بينما ظهر الاسم «عبري» ولكن أكثر العلماء يتحفظ في تقرير أن العبري والخابيرو من أصل واحد، إذ يشيرون إلى أن «عبري» هي صفة تدل على النسب والانتماء بوجود ياء النسب في آخرها، بينما «الخابيرو» لا تعني غير المزاملة والمرافقة وتدل على مجموعة من الناس تقوم بعمل واحد، أو تقيم في إقليم واحد، دون أن تنسب بالضرورة إلى أصل واحد(2).

5- رأي يرى أن هذا المصطلح ذو مغزى طبقي اجتماعي. ويستند هذا الرأي إلى ما ورد في سفر الخروج (2:21) بشأن المصطلح الاجتماعي «عبد عبري»، وإلى بعض الإشارات الأخرى مثل «أبرام العبري» (التكوين 13:24) والذي يقصد به إبراهيم الذي كان «غريبا في أرض كنعان» ولا يتمتع بحقوق المواطنة الكاملة، وكذلك المكانة الاجتماعية المتدنية التي كانت لبني إسرائيل في مصر. ومعنى هذا أن العبريين كانوا جماعة من الجماعات البدوية الرحل، كانت في نظر الشعوب الحضارية في المنطقة بمنزلة شعوب «عبرية» أي بدوية أدنى منهم حضاريا(3).

وهناك نصوص توراتية أخرى تؤيد هذا الرأي القائل بأن «عبر» تعني «عرب» أو بدو أو أعراب، ولم تكن اسم جنس. ففي قصة يوسف تصف زوجة رئيس الشرطة يوسف بأنه «رجل عبري» (التكوين 14:39) وبأنه «العبد العبري» (التكوين 17:39)، وبأنه «غلام عبري» (التكوين 12:41)، ويدل هذا

على أن المقصود هو تعبير تحقيري يتعامل به أهل الحضر مع أهل البدو. كذلك فإنه عندما أتى موسى إلى فرعون وتحدث معه باسم رب إسرائيل، لم يعرف فرعون من هو إله إسرائيل، فأوضح له موسى بأنه يقصد «رب العبريين». والنبي يونان يقول للملاحين الأجانب في السفينة «أنا عبري» وبالإضافة إلى ما سبق فإن سفر اللاويين (25: 39) يحرم استعباد الإسرائيليين، بينما تسمح النصوص الواردة في سفر الخروج (2:21) وفي سفر التثنية (12:15) وفي سفر إرميا (3:9 ـ 14) باستعباد «العبري» لمدة سبع سنوات قابلة للتمديد مدى الحياة، مما يبين وجود فرق جوهري بين الإسرائيلي والعبري في ذهن مدوني التوراة. ومعنى هذا أن التسمية «عبري» لم تكن تسمية مقصورة على من عرفوا بعد ذلك بأنهم بنو إسرائيل، وكانت تشمل شعوبا أخرى تجمعها رابطة واحدة مثل: مديان وعمون ومؤاب وآدوم وغيرهم، وهي شعوب كانت أدنى حضاريا من أهل الحضارات المصرية والكنعانية وغيرها. ويمكن أن نجد قرينة على هذا فيما هو شائع في أيامنا، حيث يطلق على الشعوب التي تتحدث باللغة العربية وتنحدر من أصول عربية اسم «الشعوب العربية»، ولكنهم فيما بينهم وبين أنفسهم «مصريون» و «سوريون» و «عراقيون».. الخ[4].

6- رأي يعتمد على معنى الاسم في المعاجم العربية، حيث أن «العُبّرُ من الناس «هم» الغلف» أي غير المختونين، والمفرد منها «عَبور»، والغلام المعبر هو «من كان يحتلم ولم يختن بعد». ويرى هذا الرأي أن وصف أبرام بالعبري إنما المقصود به «أبرام العبور» أي «الغلف» ويستند في هذا الرأي إلى أن طقس الختان لم يكن قد فرض على «أبرام» والذي هو علاقة العهد بين الطرفين أي بين أبرام وإلهه، إذ إنه أبرم معه بعد أن أصبح اسمه إبراهيم : «وقال الوهيم لإبراهيم...» (التكوين 17: ـ 9 ـ 14).

وفي قصة موسى كذلك نجد أن ابنة فرعون عندما عثرت على رضيع يبكي مخبأ في سفط، وعرفت أنه ليس مصريا قالت على الفور «هذا من أولاد العبريين» أي من أولاد الغلف لأن قدماء المصريين كانوا يمارسون ختان الذكور، ولم يأت أمر يهوه لموسى بختان أتباعه إلا بعد فراره وجماعته من أرض مصر.

7- الرأي الأخير هو أن كلمة «عبر» و «عرب» هما أصل لكلمة واحدة

تعرضت للإبدال أي قلب موقع الحرف داخل الكلمة مع المحافظة على المعنى، ومعنى هذا أن التسمية «عبري» إنما وظفت للدلالة على أهل البادية الرحل، أي وصف لحالة اجتماعية معينة وليس كاسم جنس، ويؤكد هذا أن «عرب» و «عبر» كانا وما زالا، إلى حد ما، مصطلحين مترادفي المعنى في اللغة العربية[5].

وفي بعض مراحل التاريخ اليهودي كانت كلمة «عبري» تستعمل مرادفة تماما لكلمة «يهودي»، وقد استخدم بنو إسرائيل في التحدث والكتابة تلك اللغة التي استخدمتها سائر الشعوب «العبرية» في أرض كنعان كالمؤابيين والعمونيين والأدوميين وغيرهم، وقد كان لهذه اللغة صفة جغرافية ولم تكن لها صفة قومية، وكانت في نظرهم «لغة كنعان» أو «اللغة اليهودية» أي اللغة التي تحدثوا بها في أرض كنعان أو في مملكة يهودا (إشعيا 19 : 18، إشعيا 36 : 13، الملوك الثاني 18 : 26، نحميا 13 : 24).

ولذلك فإن اسم «اللغة العبرية» لم يرد في كتاب «العهد القديم» إشارة إلى اللغة التي تحدث بها بنو إسرائيل في أرض كنعان، ولم توصف لغة التوراة في النص التوراتي على أنها عبرية، وهذا أمر لافت للنظر ومحير. وقد أطلق اليهود على هذه اللغة بعد ذلك تسميات مختلفة مثل «اللغة المقدسة»، «لغة الشريعة أو التوراة»، «لغة الحكماء» وربما كان مرجع هذا هو أن اليهود لم يتحدثوا بلغة واحدة في الفترة التي أعقبت سبي بابل في القرن السادس ق.م، حيث توقفت اللغة العبرية عن الاستعمال كلغة حديث وتعاملات لاقتصار استخدامها على الجوانب الدينية البحتة[6].

أما في العصر الحديث، فإن مصطلح «عبري» ارتبط على ألسنة أتباع حركة التنوير اليهودية (الهسكالاه)، وعلى ألسنة المفكرين الصهاينة بالتراث الثقافي «العبري»، فنجدهم يحرصون على عبارات مثل : «اللغة العبرية»، «الثقافة العبرية»، «الأدب العبري»، «الجامعة العبرية»، «الصحافة العبرية».. الخ. ومن هنا فقد أصبح المصطلح بعد زوال هالة القداسة الدينية عن اللغة العبرية في العصر الحديث، مصطلحا مقصورا على المجالات اللغوية والثقافية، ومعبرا عن واقع يهودي جديد أخذ في التكوين على أرض فلسطين اعتبارا منذ عام 1881، في انفصال تام عن الواقع اليهودي الشرق أوروبي الذي كانت تسوده لغة وثقافة «اليديش»، أو على حد تعبير المفكر الصهيوني

أحدها عام «آخر يهودي وأول عبري»، في إشارة واضحة للخصوصية، الثقافية التي تجسدها الصهيونية التي اتخذت من العبرية دون «الييديش» أداة للتعبير عن مضمونها الأيديولوجي والثقافي، داخل إطار الواقع الاستيطاني الصهيوني في فلسطين وداخل إطار دولة إسرائيل(7).

الطرح «الصبَّاري» أو «العبري» للهوية

لكي نقف على الأسس التي يستند إليها هذا الطرح العبري أو «الصبِّاري» للهوية في إسرائيل، ينبغي أن نقف أولا على الظروف التاريخية والفكريةالتي أدت إلى ظهوره باعتبار أنه كان نتاجا لتلك الظروف التي واكبت نشأة الحركة الصهيونية والهجرة اليهودية الأولى إلى فلسطين.

كان يهود شرق أوروبا في العصر الحديث اعتبارا من عام 1881م بمنزلة الجماعة اليهودية الكبيرة، التي ولدت داخلها الحركة الصهيونية واستمدت منها قوتها وأفكارها. وكان وضعهم في شرق أوروبا وضعا يوصف بأنه وضع «ما قبل القومية»، وليس وضعا قوميا بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى.

وكانت القومية اليهودية في شرق أوروبا تحوي تيارين رئيسين على الأقل:

التيار الأول، هو التيار الصهيوني، الذي كان يرى أن تنفيذ طموحاته القومية يكون في فلسطين، واختار له اللغة العبرية لغة للبعث القومي الخاص به.

واستند هذا التيار بدرجة كبيرة على البورجوازية الصغرى اليهودية، وهي ذات ثقافة تكفي لمعرفة اللغة المكتوبة لدى الطبقات اليهودية المثقفة، أي اللغة العبرية. وكان لدى هذا التيار منذ البداية اتجاه للتوصل إلى حل وسط مع الدين واستعداد للتعاون معه، بالرغم من أن المغزى الرئيسي للصهيونية كان بالضرورة معاديا للدين، وذلك خلال سعيها إلى العودة باليهود إلى التاريخ كموضوع نشط (مما تجدر الإشارة إليه أن صهيونيي الغرب مثل هرتسل ولنداو لم يتمسكوا بالضرورة باللغة العبرية أو بفلسطين، وكانت مواقفهم في هذا الشأن أقرب إلى مواقف دعاة الحكم الذاتي ودعاة الإقليمية الذين بحثوا عن أرض مناسبة لإقامة حكم ذاتي يهودي عليها).

وقد كانت ازدواجية مغزى اللغة العبرية باعتبارها حاملة لمضامين يهودية دينية من جانب ووثنية من جانب آخر، وكذلك الرغبة في التخلص من «وادي البكاء» في شرق أوروبا بما فيه من جو يهودي، كل هذا حمل في طياته منذ البداية القدرة على الابتعاد التام عن اليهودية في فلسطين، أو حمل معه العودة إلى ابتلاع المجتمع الصهيوني على أيدي التقاليد الدينية اليهودية[8].

أما التيار القومي الثاني، فهو التيار اليديشي الخاص بدعاة الحكم الذاتي (بهذه المناسبة، فإنه قد حدث جمع بين الدعوة الإقليمية وتلك الخاصة بالحكم الذاتي اليديشي على غرار إنشاء منطقة حكم ذاتي يهودي في «مدجسكار»، وهي الفكرة التي تسلت بها النازية بعد ذلك قبل أن يتخذوا قرارهم «بالحل النهائي» أو على غرار ما قام به أديب اليديشية «ميلخ رأوفيتش» حين بحث عن منطقة مناسبة لإقامة حكم ذاتي يهودي في أستراليا). وكان هدف هذا التيار هو التوصل إلى حل لمشكلة اليهود، في نفس مكان وجودهم، وضمن واقعهم الملموس، وبلغتهم المستخدمة، دون أي نية لاستبدالهم بشعب أسطوري آخر يكون قد قام باحتلال كنعان أو ثار ضد إينوكوس، ودون أي حنين إلى ماض لم يعد له وجود منذ ألفي عام. كذلك فإن الرفض المطلق للديانة من جانب «البوند» كان مرتبطا بالضرورة برفض الرومانسية الخاصة بفلسطين، والتي كان ينظر إليها على اعتبار أنها مرتبطة بالتقاليد الدينية. وكانت المصطلحات التاريخية الصهيونية مثل «فترة الهيكل الأول» أو «الهيكل الثاني» هي الأخرى مفاهيم مفعمة بالمغزى الديني، وتنسحب على مركز العبادة الديني وليس على الواقع الاجتماعي السياسي لمملكتي يهودا وإسرائيل القديمة والخاص باليهود في العصور السابقة. ومعنى هذا أن صهيونية هرتسل، والتي كانت قائمة على نسق النماذج الغرب أوروبية غير المبالية بالدين، والتي كانت تتسم باللامبالاة تجاه اللغة العبرية وفلسطين (كان جابوتنسكي بالفعل من أولئك الذين لا يبالون بفلسطين، وذلك وفق اعترافاته في سيرته الذاتية، بسبب انتمائه إلى أسرة «مندمجة» ومقطوعة الجذور بالثقافة اليهودية، وكان كبير الشبه بهرتسل، الذي ترجع أصوله هو الآخر إلى روسيا)، كانت تختلف عن تلك الخاصة بيهود شرق أوروبا، وكانت هذه الصهيونية الغرب أوروبية هي

الأكثر تشابها مع تلك الخاصة بحركات الحكم الذاتي اليديشية[9].

ومن أجل الوصول إلى القومية الكاملة، كان على هذه الكتلة اليهودية أن تطور نظاما قوميا كاملا، ولكن هذا كان مستحيلا في ظل الظروف التي كانوا يعيشون فيها، حيث كان اليهود هناك يرتبطون بالسكان المحيطين بهم ارتباطا لا ينفصل. وكان من الضروري، إذن، حدوث انفصال مطلق عن الإطار اليهودي القديم، سواء في صورة انفصال عن الطائفة اليهودية الأرثودكسية، أو عن الطائفة المنفصلة التي كان اليهود المنشقون أو المبتعدون عن الطائفة ينتمون إليها في العديد من الحالات، وكان يجب أن يكون هذا الانفصال إقليميا، وثقافيا، ولغويا بل ونفسيا أيضا. ورأى الصهاينة أن هناك حاجة إلى خلق وعي جديد، وعي خاص بالإنسان الذي ينتمي إلى أمة إقليمية وليس بالإنسان الذي ينتمي إلى طائفة منغلقة. وكان من الصعوبة بمكان، أو ربما كان من المستحيل خلق هذا الوعي دون خلق نموذج مثالي يرغبون في محاكاته من أجل التخلص من الوضع السابق والمرفوض. أي أنه كان من الضروري إيجاد أسطورة قومية جديدة، مع إيجاد صورة جديدة للإنسان تجيء على عكس النموذج القديم المعروف. وبطبيعة الحال، فإن التخلص من القديم، كان يجعلهم يحاولون التمسك بما هو على النقيض. ولم يكن بمقدور الاتجاه الشعبي الخاص بأنصار لغة اليديش توفير هذا النموذج الأسطوري الذي يتناقض مع ما هو قائم، بالإضافة إلى الرومانسية الفولكورية الخاصة بأنصار لغة اليديش في كل ما يتصل «باليهودي البسيط» الموجود في الساحة، وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك حاجة إلى افتراض إضافي من أجل القيام بمثل هذه القفزة، وهو ترجمة ذلك إلى حيز التنفيذ، ولذلك كان من الضروري أيضا تبني الرؤية الصهيونية القائمة على «الأمة الإقليمية» التي سبيت من أرضها وتسعى إلى العودة إليها. وتأكيد أن اليهودية الحقيقية والبعيدة عن تشوهات الشتات، ستقوم فوق هذه الأرض.

ومن هنا برزت أيضا الحاجة إلى خلق «الصوفية الخاصة بالأرض التي تجعل الإنسان البخيل يتحول إلى أمير، والمقصود بذلك تلك الأرض الفريدة في نوعها والتي تحوي بين جنباتها صفات غامضة وغير متوافرة في أي أرض أخرى[10].

ولذلك فإن العهد القديم واللغة العبرية، لارتباط كل منهما أساسا بالفترة

السابقة على اليهودية، وهي الفترة الإسرائيلية، وفرا تلك الأسطورة، وكان الطابع الوثني السياسي، والحسي المرتبط بالأرض، المرتبط بتلك الفترة، وهي فترة القضاة والملوك ونشيد الأنشاد وسفر راعوث، هو الطابع الذي يتناقض تناقضا مطلقا مع واقع الطائفة اليهودية، التي تقوم على الديانة والشريعة وعلى الانغلاق في مواجهة العالم. وكان هذا الطابع معروفا منذ البداية قبل انتشار علوم «نقد العهد القديم»، وهناك نماذج على ذلك موجودة في الشعر المبكر لشاؤول تشرنحوفسكي، الذي يدير ظهره للواقع اليهودي آنذاك (شاخ الشعب وشاخ إلهه معه) ويعود بالتالي «إلى إله البرية، إله محتلي كنعان في العاصفة ـ الذي قيدوه بشرائط التفلين..» (قصيدة «أمام تمثال أبولو»). ونجد كذلك هذا الرفض الشامل للواقع اليهودي في الكتابات النثرية عند حييم برينر وبرديتشفيسكي، ومندلي موخير سفاريم. كذلك فإن أحلام أفراهام مابو الرومانسية اتجهت إلى فترة الملكية القديمة (روايات «محبة صهيون» و «إثم السامرة») وليس إلى فترة «الهيكل الثاني» التي كانت تخضع لسيطرة اليهودية. وإحدى الأساطير الرئيسية عند (الشاعر حييم نحمان بياليك) (1873 ـ 1934) وهي «أسطورة الثلاثة والأربعة»، تتناول كلا من الملك سليمان الذي أحب آلاف النساء من كل أرجاء العالم، وتتحدث عن عشق الفتى العبري لابنة ملك أجنبي، فتاة غير يهودية، توج حبهما بزواج كان بمنزلة انتصار للحب ولقوى الطبيعة على الأسوار المصطنعة التي أقامها البشر (أي أصحاب الشريعة اليهودية من ناحية وأعداء شعب إسرائيل من ناحية أخرى) من أجل تفريق المحبين: الإسرائيلي والأجنبية. وبطبيعة الحال فإنه من الصعب أن تنطبق أسطورة كهذه على أي فترة مهما كانت لاحقة «لسبي بابل». إذن فالرومانسية الخاصة بالماضي القومي القديم كانت في معظمها سابقة على اليهودية، ويمكن أيضا القول بأنها كانت معادية لليهودية، كلما كان المقصود بذلك يهودية الشريعة[11].

وهكذا كان هناك رفض للتاريخ اليهودي كله، وخاصة تاريخ اليهود في الشتات، كما كان هناك رفض للشخصية اليهودية الشتاتية التقليدية برمتها، وارتبطت الدعوة الصهيونية بإقامة وطن لليهود في فلسطين وبضرورة خلق نمط يهودي جديد على هذه الأرض في واقع إقليمي جديد.

ويرى زئيف شترنهل أن «كراهية المنفى والنفور من الحياة اليهودية كانا

بمنزلة ضروة منهجية في الصهيونية[12]، كما يشير أيضا إلى «أنه كما حدث في كل الحركات القومية، فإن الفكر الصهيوني كان هو الآخر انتقائيا جدا، وكانت أفضل الفترات في التاريخ اليهودي عنده هي دائما فترة الملوك والحشمونائيم، وكان يرى أنه فيما بين سنوات الاستقلال البعيدة وبين بداية العودة إلى فلسطين في نهاية القرن التاسع عشر، حدثت في حياة الأمة أحداث ضئيلة للغاية تستحق الذكر[13].

وهنا ظهرت إلى الوجود، في تلك الفترة شخصية «العبري» المتحرر (التأكيد هنا على كلمة «عبري» وليس على كلمة «يهودي» وذلك للتفرقة بين الحاضر اليهودي الشتاتي المرفوض وبين المستقبل العبري المأمول الذي يعني العودة إلى صورة العبري القديم، وفق المعيار الخاص بأساطير «التجدد» والتي هي بمنزلة تأكيد لعودته إلى «العصر الذهبي» السابق).

وهكذا قام الاستيطان اليهودي في فلسطين على أنه «استيطان عبري» يرفض الشتات اليهودي وقيمه، لدرجة أن قيما لا يهودية أصبحت واضحة فيه، وتمثلت في أن اصطلاح «يهودي» أصبح ذا مغزى سلبي، وامتنعت كل مؤسسات الاستيطان الصهيوني عن استخدامه، وأحلت محله «اصطلاح عبري»، وربى هذا الاستيطان أبناءه على الاعتراف بتفوق «العبري الجديد» على «اليهودي الشتاتي» الذي صور كثيرا بألوان كالحة، وتمت مقاطعة لغة «الييديش» التي نظروا إليها باعتبارها لغة مقززة مرفوضة بشدة.

«ومعنى هذا أن رفض اليديش لم يكن رفضا أيديولوجيا فقط، بل كان الرفض جماليا أيضا، وقد فجرت اليديش والثقافة اليديشية والعالم اليهودي اليديشي، أي الشعب اليهودي على ما هو عليه، حالة من الرفض والاشمئزاز في قلب الصهيونية»[14].

وقد مرت هذه الصورة على مدى السنين، بتغيرات مختلفة كانت تتعارض دائما مع الصورة المتعارف عليها والخاصة بيهود الشتات حسبما وردت في الأدب الصهيوني، وهي الصورة التي لا تبتعد كثيرا عن الصورة الكاريكاتيرية المعادية لليهود. فاليهودي الشتاتي إنسان مقوس الظهر، جبان، بخيل، مندفع ويحدث جلبة ويفتقر إلى الجاذبية وإلى الحس الجمالي، ويعتنق ديانة تفرض عليه قيودا غير عقلانية تعزله عن سائر أبناء الجنس البشري[15].

وهكذا فإنه، مع الاغتراب المتزايد تجاه التاريخ والهوية اليهودية، والذي

كان مقرونا بمسيرة التغيير، برز اليهودي الذي اجتاز مسيرة التغيير ولم يعد يعتبر يهوديا حسب المفهوم الذي كان متعارفا عليه حتى ذلك الوقت.

ويرجع هذا التغيير الحاسم إلى طلائع ما يسمى في تاريخ الاستيطان الصهيوني «بالهجرة الثانية» (علييًا شنَّيا)، التي كانت بمنزلة إحدى المراحل الحاسمة والمبلورة في تاريخ هذا الاستيطان.

تمتد هذه الهجرة خلال الأعوام (1904 ـ 1914). وقد أتى معظم رجال هذه الهجرة من روسيا بعد أحداث كيشنيف في روسيا (1903) وهومل (1904)، وبعد فشل الثورة الروسية (1905) واضطرابات أخرى حدثت ضد اليهود. وكان معظم الشباب اليهود الذين قاموا بالهجرة خلال هذه الفترة من أعضاء الحركات الصهيونية الاشتراكية، الذين كان هدفهم هو خلق طبقة عمال عبرية، تكون ركيزة لشعب عامل له السيطرة على العمل والحراسة والدفاع عن حياة اليهود وممتلكاتهم في فلسطين. وقد سعى هؤلاء الشبان إلى بلورة شخصية نموذجية لعامل لديه وعي اجتماعي متطور، ولطليعي منجز للفكرة الصهيونية، وقد ابتدعوا فكرة «الكيبوتس» وأسسوا الأحزاب العمالية «هبوعيل هتسعير» (العامل الفتى)، و «بو على تسيون» (عمال صهيون) ووضعوا أسس «الاستيطان العامل» (دجانيا ومرحافيا وكنيرت وحولون وبيت شيمن وغيرها)، ونظموا الاتحاد الزراعي للفلاحين، وأسسوا اللغة العبرية والأدب العبري الفلسطيني الحديث[16].

وقد قام رجال «الهجرة الثانية» بدور من الدرجة الأولى، بين طبقات الصفوة المختلفة، وعلى الأخص بالنسبة للصفوة السياسية، طوال فترة الاستيطان كلها، وفي الفترة الأولى من قيام الدولة، وهو الدور الذي تجاوز كل احتمال بالنسبة لعددهم النسبي أو المطلق. إن الأيديولوجية التي صاغوها بمنزلة الفرضية الأساسية في تجميع النظام الاجتماعي والمؤسسي في الاستيطان، وظلت المواقف المختلفة الخاصة بالهجرة الثانية تعطي ثمارها في المناخ الاجتماعي والسياسي داخل دولة إسرائيل لفترة طويلة.

«وأفضل طريقة لفهم القيمة الحاسمة للهجرة الثانية هي مقارنتها بالهجرة الأولى». فأولا وقبل كل شيء، على عكس «الهجرة الأولى»، لم يهدف رجال الهجرة الثانية إلى «التأقلم» كفلاحين وعمال. لقد اعتبروا أنفسهم بمنزلة طليعيين وممهدي طريق لا يعملون من أجل أنفسهم أو من

أجل الاستيطان الخاص بهم، بل يعملون من أجل المستقبل ومن أجل المجموع القومي كله. وقد كانت الصورة المثلى التي عبرت بها الهجرة الثانية عن أيديولوجيتها هي بلورة الشخصية النموذجية، شخصية «الطليعي العبري المثالي»[17].

وعندما جاءت «الهجرة الثالثة» (1919 ـ 1924) كانت هي الوحيدة من بين الهجرات التي جلبت معها طاقة ثورية. ولكن هذه الطاقة لم تتحقق، وقبل رجالها على أنفسهم عبء عالم مفاهيم من سبقوهم. وأولئك الذين رفضوا من بين رجال «كتيبة العمل» (جدود هعفودا) ـ وهي الإنتاج الرئيسي للهجرة الثالثة ـ الخضوع للأنماط الفكرية وللمبادئ العلمية الخاصة بزعماء الحركة القدامى، إما أنهم أزيحوا جانبا، أو هجروا الحياة السياسية أو غادروا فلسطين[18].

وقد أكدت جولدة مائير رئيسة وزراء إسرائيل في السبعينيات وكانت من بين طلائع «الهجرة الثالثة»، هذا الدور الذي لعبته «الهجرة الثانية» في صياغة مفاهيم وأفكار وبرامج عمل الاستيطان الصهيوني في فلسطين، ليس فقط قبل قيام دولة إسرائيل، بل وحتى عام 1977، في المقال الختامي «لكتاب الهجرة الثالثة» الذي صدر عام 1964 بقولها :

«يبدو لي أن الهجرة الثالثة لم تجدد في أسس الحركة [تقصد حركة العمل ـ المؤلف]. إن العمل العبري، والحراسة العبرية، واللغة العبرية، وحياة «الكيبوتس» وفلاحة الأرض، كانت بمنزلة أشواق، ورغم أنها لم تخرج لحيز التنفيذ في صورة «اتحاد العمال» فإنها كانت قيما أورثتها لنا الهجرة الثانية، ويهيأ لي أن الأهمية الرئيسية للهجرة الثالثة كانت في قبول هذه القيم التي سلمها لنا رفاقنا من الهجرة الثانية حيث أخذناها منهم بنية سليمة وبسرور، وحافظنا على وصاياها»[19].

وقد طبق هؤلاء الطليعيون الأوائل على الصهيونية مبادئ العلمانيين من الراديكاليين الاشتراكيين الروس، وكان الكثيرون من الطليعيين الأوائل مناهضين للدين أكثر من هرتسل. ولم يغلق الشبان والشابات الذين هاجروا إلى فلسطين كرواد في العقود الأولى من القرن التاسع عشر الباب على مظالم روسيا القيصرية فحسب، بل أيضا على التدين اليهودي، الذي اعتبروه خانقا ثقافيا، وكان زمامه في أيدي رجال الدين الرجعيين، ووضعوا نصب

أعينهم «مجتمع العاملين» العلماني، فأباحوا الزواج المختلط بين اليهود وغير اليهود ونادوا بفصل الدين، سواء كان اليهودية أو المسيحية أو الإسلام عن الدولة. وباعتبار أن الملجأ الجديد سيكون للمضطهدين، وهذا هو معنى وجوده، فسيكون مفتوحا ويقوم على أساس الفصل بين الدولة وبين المعابد اليهودية والكنائس والمساجد التي فيه. ولم يكن الطليعيون الأوائل يعارضون المحافظة على الدين ولكنهم رأوا أن هذه مسألة شخصية، ونظروا إلى التوراة باعتبارها وثيقة تاريخية تدل على أنهم أمة قديمة في فلسطين وبالإضافة إلى هذا، فإن الرأي الوحيد الملزم في التوراة والذي كان يستفاد منه هو الأخلاق الاجتماعية للأنبياء، التي امتزجت بطموح الطليعيين في إقامة دولة اشتراكية تقوم على أساس العدالة والمحبة. وكان الطليعيون الأوائل يظهرون معارضتهم للدين بصورة ساذجة أو حمقاء.

«ومن الروايات التي تحكي عن ذلك أنه في أوائل العشرينيات في عيد الغفران، ذهبت جماعة من الطليعيين الشبان إلى حائط المبكى وأخذت تقضم قطعا من لحم الخنزير. كذلك فإن بن جوريون تزوج امرأته في حفل مدني بنيويورك، ورفض لمدة عن مبدأ أن يعقد زواجه وفقا للشعائر الدينية، وظلت مطابخ العمال والمطاعم التعاونية التابعة للهستدروت لمدة طويلة تعارض في اتباع قواعد الحلال والحرام في الطعام عن مبدأ أيضا، وفي «الكيبوتس» كان الرجل والمرأة يعيشان معا دون زواج وينجبان أطفالا، لأن بعضهم كان يرفض نظام الزواج البورجوازي، وكان البعض الآخر يرفض الزواج وفقا للطقوس الدينية. كذلك فإن كثيرين منهم رفضوا الحياة كيهود إلا وفقا للمفهوم القومي، ووضعت مجموعة من المصطلحات الجديدة لتأكيد الفارق بين اليهودية كدين واليهودية كقومية، كانوا يرون أنها مفتوحة، ظاهريا، لأبناء العقائد الأخرى، وكان الطليعي «عاملا عبريا» وليس يهوديا، ونقابته المهنية تدعى «الاتحاد العام للعمال العبريين في فلسطين ـ الهستدروت»[20].

وفي هذه الفترة كان النموذج الذي يتحلق حوله أبناء هاتين الهجرتين هو نموذج «الطليعي» (هيحالوتس). والخط الأساسي الأول في شخصية «هيحالوتس» هو الأساس الاجتماعي والشخصي والتضحية بالذات. إنه شخص على استعداد لأن يكتفي بالقليل وعلى استعداد لحياة التقشف. وتنازله ليس لمجرد التنازل، بل من أجل تحقيق مهمة بالغة الأهمية للمجموع،

وعلى الأخص بالنسبة للمجموع الآتي في المستقبل، ذلك المجموع الذي سيهاجر والذي سينمو من بين نويات الجماعات الطليعية. ومن هنا كان عدم اهتمام «هيحالوتس» بالمكافأة الفورية، وبالأجر، وبوسائل الراحة المادية، لأن مكافأته كانت هي إحساس الرضا الذي يشعر به عندما ينفذ مهمة ذات أهمية مصيرية من أجل مستقبل المجموع. أما الأساس الرئيسي الثاني في شخصية «هيحالوتس»، فهو طبيعة الأعمال المهمة التي يقوم بها من أجل الجماعة. وأول هذه الأعمال التأكيد الشديد على العمل الزراعي (أو اليدوي بشكل عام) وعدم استغلال الغير، كطريق له أهمية من الدرجة الأولى من أجل استنفار همة اليهود، وخلق بشر «جدد». ومن هنا برز الاهتمام بالتأكيد على أهمية الحياة في جماعة من طراز خاص كانوا يبشرون بها باصطلاحات الاشتراكيين «اليوتوبيين» (الحاطيني). وبالإضافة للعمل الجسماني ثم التأكيد كذلك بقوة على مبدأ الدفاع عن النفس وعدم الارتباط بأي حماية من الخارج. والأساس الثالث في هــذه الشخصية هــو الإبـداع الثقافي وإحياء اللغة والثقافة العبرية[21].

وكان «الطليعي» (هيحالوتس) الممثل لمهاجري الهجرتين الثانية والثالثة منقسما على نفسه بين بيئته (البيئة اليهودية الشرق أوروبية التي جاء منها مهاجرا والبيئة الفلسطينية)، وكان إرث بيت الأب ما زال يثقل كاهله. لقد كان إنسانا مكبلا بأصله وبماضيه، وأراد أن يتحرر من قيوده عن طريق التمرد على سجنه، سجن الشتات، بالرغم من أنه كان يعرف عن وعي، أنه باعتباره ممثلا «لجيل الصحراء»[22]، لن يستطيع أن يتخلص أبدا من نُدب الماضي. وهكذا اعتبر «الطليعيون» أنهم جيل مرحلة الانتقال الذي سيلد أبناء الحرية، المتخلصين من هذا الانقسام النفسي، والذين سيرثون البلاد منهم ويغيرون الوجود اليهودي بروح نبوءتهم[23].

«وقد ظهرت الملامح الأولى» «لابن البلاد» أو «ابن الحرية» في كتابات أدباء الهجرة الأولى. وقد وصفه بعض منهم على صورة أبطال قصص العهد القديم، وصوره آخرون في صورة بدوي شجاع وجريء على غرار ذلك النمط الذي التقوا به في مخيمات الجيران العرب. وبعد ذلك، لبست نبوءة «ابن البلد» لدى أدباء الهجرتين الثانية والثالثة رداء متفردا خاصا به، عكس التوقعات المطلوبة فيه من حيث الصفات والسلوكيات، وكانت كلها

تتنافى تماما مع ما كان موجودا في آبائه مواليد الشتات»[24].

وفي هذا المناخ وفي ظل هذه المبادئ والسلوكيات التي عاشها يهود الهجرتين الثانية والثالثة، نشأ جيل من الأبناء ممن ولدوا في فلسطين، وهو الجيل الذي اعتبر نفسه، وفق شعار أحد هاعام «آخر يهودي وأول عبري»، جيلا فلسطينيا في كل شيء ولا علاقة له بأي شيء يتعلق بالماضي اليهودي في الشتات في شرق أوروبا بالتحديد، لا من حيث العلاقة بالدين أو اللغة أو العادات والتقاليد أو القيم والمبادئ.. الخ، وكانت علاقته بفلسطين علاقة قائمة بالأرض والمكان وليس بالتاريخ أو بالعلاقة التاريخية بفلسطين. وهو جيل «الصبَّاريم».

وكلمة «الصبَّاريم» هي صيغة الجمع من كلمة «صبَّار»، وهي كلمة عبرية تعني ثمرة «التين الشوكي» وقد ارتبط استخدام هذا المصطلح بواقعة المباريات التي تجرى في مدرسة «هرتسليا» الثانوية في تل أبيب وكانت من كبرى المدارس في فلسطين آنذاك، أي في فترة الانتداب البريطاني، وكانت تلك المدرسة تضم بين تلاميذها اليهود آنذاك شبابا من مواليد فلسطين إلى جانب آخرين من أولئك الذين هاجروا مع آبائهم من أوروبا إلى فلسطين، وغالبا ما كان أولئك الأوروبيون الذين قدموا من حضارة أكثر تقدما، ونشأوا في ظروف أكثر يسرا، يتفوقون في الدراسة على زملائهم من اليهود مواليد فلسطين أبناء الحضارة الأقل تقدما والذين نشأوا في ظروف أكثر خشونة. وبالتالي فقد كان مواليد فلسطين هؤلاء يشعرون بالنقص حيال أقرانهم الأوروبيين اللامعين دراسيا. ومن ثم كانوا يلجأون لتعويض شعورهم بالنقص إلى تحدي أولئك الأقران المتفوقين دراسيا في نوع من النشاط يرد لهم اعتبارهم. وقد تمثل ذلك النشاط في مباريات تقوم على الإمساك بثمرات التين الشوكي وتقشيرها بالأيدي العارية.

وكان اليهود من مواليد فلسطين في مدرسة هرتسليا يكسبون التحدي في ذلك المضمار، ويتمكنون من نزع القشرة الشائكة بسهولة وتحمل وخز أشواكها والحصول على الثمرة الحلوة[25]. ومن هنا التصقت كلمة «التين الشوكي» أو «الصبَّار» بأولئك الذين كانوا يفوزون في هذه المباريات. وهكذا انتشرت هذه التسمية لتغطية ما يسمى بجيل «الصبَّاريم»، ذلك الجيل الذي يشير إليه جورج فريدمان، عالم الاجتماع الفرنسي المعروف قائلا:

«لقد شهدت فلسطين في العشرينيات جيلا من (الصبَّاريم) بلغ أفراده الآن سن التقاعد»[26].

«وهكذا فقد غيرت كلمة (الصبَّار) من معناها مرتين. كانت تطلق في الأصل على ثمرة حلوة شائكة، ثم أصبحت تعني الشباب المولود في فلسطين»[27].

والآن من هم هؤلاء «الصبَّاريم»؟

يقول الكاتب الإسرائيلي عاموس إيلون: «تصور إسرائيل بلغة الكاريكاتير المختزلة بشخصيتين معروفتين، إحداهما شخصية اليهودي العجوز المحدودب الظهر المعذب الذي يرمز إلى القوة والضعف في وقت واحد، وإلى العزم والإنهاك في إنسان العالم المعاصر الذي رأى الكثير ويذكر كل شيء.. والشخصية الأخرى، هي شخصية فتى جامح، يفيض حيوية، ويرتدي بنطلونا قصيرا من الكاكي، وينتعل صندلا مفتوحا، إنه شخصية المزعج الذي تختلط طفولته بنوع من المكر، يجمع بين الحيوية والاستعداد، ويمتلك قوة لم تكبح ولم تدرب، وقد وضع على رأسه قبعة (تمبل) تكسب لابسها مظهر الحماقة...

الشخصية الأولى تمثل الجد اليهودي.. التائه، المُضطَهد، وتمثل من الناحية التاريخية، الصهيوني التقليدي، وتمثل للكيان الصهيوني القوة الأصلية التي تقف وراء حركة إعادة اليهود من أرض شتاتهم إلى فلسطين، حيث يأملون أن يجدوا هناك الأمن والراحة، وتمثل كذلك مشاعر الأسلاف العميقة، ولكن دون مستقبل مؤكد.

والشخصية الثانية هي من نواح معينة رد فعل للأولى، إذ إنها تمثل مواليد البلاد (الصبَّاريم)، تمثل اليهودي الذي يجهل الماضي، أو غير حريص عليه، جنس متمسك بالحاضر، يعيش كل لحظة في حماس، ويقظة وعمل، وغير معقد، إسرائيلي جديد تماما[28]. أو بصورة أخرى هو الامتداد لشخصية (العبري الجديد) الذي روجت له الصهيونية من خلال فكر وأيديولوجية الهجرة الثانية».

وإذا كان تحدي الهوية الاجتماعية في إسرائيل يتحدد في المقام الأول وفقا للأصل العرقي الذي ينتمي إليه الفرد، فما هي الأصول العرقية التي

ينتمي إليها «الصبَّاريم»؟

يمكننا لدى الإجابة عن هذا السؤال القول بأن «الصبَّاريم» كانوا حتى عام 1948 من أبناء «الفتيكيم»[29]، الذين هم أساسا من الأشكنازيم (يهود شرق وغرب أوروبا) الذين يحتلون مراكز المسؤولية في جميع قطاعات الحياة الإسرائيلية السياسية والعسكرية والثقافية وغيرها. ومعنى هذا أن «الصبَّاريم» ليسوا كل من ولد في فلسطين قبل قيام دولة إسرائيل من اليهود، كما أنهم ليسوا كل من ولد في إسرائيل بعد قيامها عام 1948، أي أنهم ليسوا أبناء «السفاراديم»[30] ولا أبناء اليهود الشرقيين[31]. إنهم تحديدا أبناء أصحاب الحضارة الأرقى والمكانة الأرفع والبشرة البيضاء، أبناء الصفوة الإسرائيلية من «الأشكنازيم» فقط، الذين يتخذون من اليهود الشرقيين هدفا يصبون عليه ازدراءهم وكراهيتهم، بنفس القدر الذي كرهوا به وازدروا يهود الشتات والعرب الفلسطينيين على حد سواء[32].

وقد أوضح الأديب الإسرائيلي شمعون بلاص، وهو يهودي من أصل عراقي، لم يكتب بالعبرية إلا بعد هجرته إلى إسرائيل بعد عام 1948، مفهوم «الصبَّار» بقوله :

«إن اصطلاح (الصبَّار) هو تجسيد للإسرائيلي الجميل، بينما ابن الطوائف الشرقية هو تجسيد (لليهودي القبيح) الذي هو جزء من الشرق، والذي ينبغي التصرف معه بازدراء ـ إذن فاصطلاح (الصبَّار) باستخدامه الشائع، هو «اصطلاح مشحون» ولا يميز مكان الولادة: إنه اصطلاح يستثني أبناء الطوائف الشرقية الذين ولدوا هنا، ويضم في ثناياه الأطفال الذين ولدوا في أوروبا وفي أمريكا وتلقوا تعليمهم هنا. إن (الصبَّار) يمثل نموذجا ولا يمثل مخلوقا إستاتيكيا. إن معظم (مواليد البلد) ليسوا (صبَّاريم) كلاسيكيين»[33].

ويقول جورج مايكس في كتابه «عزم النبي: إسرائيل اليوم وغدا، في معرض حديثه عن «الصبَّاريم»: «إن الأطفال الستة أو السبعة الذين أنجبتهم أسرة مغربية مثلا، والذين ولدوا بالفعل في إسرائيل، ولكنهم تربوا في ظل التقاليد الشرقية البالية، مثل هؤلاء الأطفال بعيدون عن (السابرا) بعد موشي ديان عن القرآن»[34].

وهكذا فإن «الصبَّار» الذي كان تعبيرا استنكاريا على ألسنة رجال الهجرة

الثانية والثالثة تجاه أبناء الفلاحين من «مواليد البلاد»[35]. قد أصبح رمز ا لجيل ذي ثقافة هي في أساسها ثقافة ذات أصول غربية، تشكل امتداد حضاريا وسياسيا وسيكولوجيا لجيل الأشكنازيم من «الفتيكيم».

وتقوم الهوية الصبَّارية على البيوجرافيا الخاصة «بمواليد البلاد»: المدرسة العبرية، حركة الشباب الطلائعية، النشاط في الحركات السرية والمشاركة في حرب 1948. وقد تغذت من الأجواء الطفولية لتلك الفترة: واقع الحي، واقع المدرسة الداخلية الزراعية ورحلات السير على الأقدام في أجواء البلاد مسترشدين بكتاب العهد القديم. وقد حدد هذا النبت النموذجي وسط طبيعة فلسطين، السمات التي تميز «مواليد البلد» : خشن الملمس، قحل وشائك من الخارج، ولكنه ريان وحلو المذاق وطازج من الداخل. وقد وصلت «الصبارية» إلى ذروة قوتها في النصف الثاني من الأربعينيات وفي العقد الأول من سنوات الدولة، وهي هوية منحت «مواليد البلاد» الإحساس بالانتماء إلى جماعة من صفوة الشباب.

«وقد كانت صداقة ورفقة السلاح عامل خلق للتضامن بين «الصبَّاريم»، حيث منحتهم إحساسا بالتفوق وإحساسا بالترفع سواء على جيل الآباء، الذين كانت نفوسهم موزعة بين بيئتين، وثقافتين ووطنين، أو على معاصريهم، الذين وصلوا إلى البلاد باعتبارهم ناجين من أحداث النازية أو كلاجئين من الدول العربية. وقد وضع هذا التضامن نصب أعين «الصبَّاريم» مطلبا واضحا، وهو أن يزيحوا عن كاهلهم أردية الشتات وأن يرتدوا بدلا منها ملابس الصبَّار الجذابة. وقد أدى هذا الضغط إلى إحداث ندوب نفسية في الشباب، الذين هاجروا إلى البلاد في العقد الأول من قيام الدولة، وتجلت اعتبارا من السبعينيات فصاعدا في إبداعات الأدباء، الذين داس المكبس الصبَّاري على تقاليد طائفتهم وأرغمهم على الخجل من قيمها»[36].

وقد أشرنا من قبل إلى أن المحور الفكري الرئيسي في الهوية «الصبَّارية» كان هو التحفظ من الشتات اليهودي: من طابع حياة اليهود الذين عاشوا في الشتات، من العادات التي كانت شائعة هناك، من اللغات اليهودية التي استخدمها اليهود في أماكن وجودهم في الشتات، ومن السلوكيات النموذجية الممثلة لمواليد هذا الشتات.

وقد أكد بن جوريون هذا التوجه عندما قال : «ليس علينا أن نخرج

شعب إسرائيل من الشتات فحسب، بل يجب أن نخرج الشتات من شعب إسرائيل..»[37].

ومن هنا، فإن «الصبَّار» الراقي لا يتميز بما فيه، بل أيضا بما ليس فيه، فليس فيه خوف، ولا ضعف ولا رهبة في القلب؛ وليست فيه شهوة الربا، وليس فيه نفاق، وليست فيه «شتاتية». إنه «ابن البلاد»، ثمرة آمال الأجيال، والذي يتناقض تناقضا كليا مع ما كان في يهود الشتات. إنه عبري، وليس يهوديا، وسيضع حدا لإهانة آبائه، وسيكون فيه كل ما كان ينقص اليهود: القوة، الصحة، العمل اليدوي، العودة إلى الأرض، الجذرية، وكذلك بعض من بطء وتثاقل الفلاح.

وكان السؤال المطروح آنذاك هو: هل الدولة استمرار للشعب اليهودي، وثقافته وقيمه في ظل ظروف سياسية مختلفة وأفضل من تلك التي كانت لدى وجوده في الشتات، أم أن الدولة تمثل الانفصال عن الشعب اليهودي وبداية استمرارية أخرى تتناقض تناقضا مطلقا معه؟ وكانت الإجابة قاطعة، وهي أن «الصبَّاريم» يشكلون بداية جديدة لا علاقة لها بالماضي اليهودي في الشتات بكل متعلقاته التراثية والثقافية والتاريخية. وعلى هذا الأساس فقد تم تمييز «الصبَّاريم» بواسطة قطع غيار جسدية وقطع غيار روحية، أبرزت اشمئزازهم من الشتاتية. وقد تبنى «الصبَّاريم» معظم قطع الغيار هذه من عرب فلسطين: السير حافيا أو منتعلا صندلا، التزين بالكوفية وبالكلمات والأقوال المأخوذة من اللغة العربية ومن الثقافة العربية. وقد تحول الشوق إلى الاختلاف عن الشتاتية وعن يهود الشتات إلى أيديولوجية في كتابات الأدباء «الصباريم»: بدء استمرارية ثقافية جديدة عن طريق السيادة والدولة. وهكذا اعتبر «الصبَّاريم» أنفسهم بمنزلة حلقة تشكل بداية هذه الاستمرارية، التي ينبغي عليهم بداية من أجل تدعيمها، قطع الحلقة التي تربطهم بسلسلة الثقافة اليهودية بتوالي أجيالها[38].

وقد عبر الأديب الإسرائيلي يزهار سميلانسكي (ساميخ يزهار) المولود عام 1916، عن هذا التوجه في الهوية الصبارية في علاقتها بيهود الشتات في روايته «أيام تسيكلاج» (صدرت عام 1958 واستغرقت كتابتها عشر سنوات، وكانت بمنزلة الرواية الختامية لموضوع حرب 1948 في الأدب العبري الإسرائيلي، وتعتبر أفضل رواية عبرية عبرت عن المواقف الفكرية للصباريم

أكثر من أي عمل أدبي آخر) على لسان أحد أبطال من «الصبَّاريم»: «إن كان بنا شيء حقيقي ـ فإن هذا الشيء بالذات هو عكس ما أرادوه منا... والمثال على ذلك: حب الشعب اليهودي! آه، نعم. تعال للحظة لنتحدث عن هذا الشعب اليهودي! أي شعب يهودي؟ حب الشعب اليهودي! من ذا الذي يحبه؟ ألسنا نهرب كالملسوعين من كل ما هو يهودي؟ وهذا مبعث كرامتنا وانتصاب هاماتنا، ولتعلموا، بصراحة، وبشكل قاطع: إننا نشمئز من كل ما تشتم منه رائحة كهذه، اعتبارا من دروس التاريخ اليهودي، بكل ما يتضمنه من اضطهادات، وانتهاء بالأكلات والتأوهات اليهودية، ومن كل ما هو نطقه شتاتي، ومن عادات الشتات، واليديش من بينها... إننا ننفض عن كاهلنا بصراحة، أي انتماء أيا كان، ليس فقط مما تفوح منه رائحة الدين والتقاليد، وليس من كل ما يطلقون عليه «المشاعر اليهودية»، بما في ذلك الترتيل الديني، وليس من أكلات السمك وطقوس الجنازات ـ بل أيضا من كل من يأتي ليطالب بقوة الحقوق بالانتساب أو باحترام للمشاعر منذ «الهجرة الثانية» وحتى «تاريخ الهاجاناه»[39].

ويتجلى هذا الانفصال عن الشتات اليهودي وعن الشعب اليهودي الذي يعيش فيه وعدم الاعتراف بوجوده أو بتأثيره على «الصبَّاريم» ، في مظهر آخر، هو رفض الثقافة الشتاتية بكل ما تمثله، وتنعكس هذه السمة في رواية «بينه وبينهم» (بينو لبينام) لشلومو نيتسان والتي صدرت عام 1953، حيث يفكر الأب بيكل مليا في ابنه الصبَار شاؤليك: عندما كان طفلا فطيما أحبه بيكل حبا شديدا ـ كان يتصرف بوقاحة في مكتبة الأب الكبيرة ويصب عنفوان لعبه في الكتب ويرميها واحدا إثر الآخر من الرفوف، وكان يضعها بشكل عام في موقد خفي. كان بيكل يضحك ولم يكن يؤنبه. تلك المكتبة التي جمعها بعناية كبيرة للغاية، أولئك الأدباء وتلك الأفكار التي جمعها لنفسه مع تخبطات سنوات طويلة إلى أن أصبحت مكتبته تمثل إنسانا، تمثل رؤية ـ كيف يمكن لهذا الطفل العظيم أن يأتي ليدمرها بضربة يد، إنه يخلي الرفوف من أجل مكتبته هو»[40].

إن الأب يتمنى بالفعل أن تكون مكتبة ابنه استمرارا لمكتبته، ولكن الابن يصب جام غضبه على مكتبة الأب لأنه لا يشعر تجاهها بأي رابطة، وهو الأمر الذي يتضح من الأفكار التي عبر عنها شاؤليك؛ «ما هذا الذي يسمونه

المنفى. إن هذا التعميم لا يثير فيه أي صدى. لقد جاء أبي من بلاد ما وراء البحر، من بلدة صغيرة، من المجهول، من عتمة، كانت ذات مرة محاكم تفتيش، ولم يكن لدى هذه البلدات ما تتقوت به، وكتب عنها مندلي كتبا ووقعت اضطهادات... وكُتَّاب سيدنا وضرباته، وطفل صغير يشق طريقه في السوق قبل بزوغ الفجر حاملا تحت إبطيه كتاب «جمارا» هائل الحجم... ومرة أخرى واضطرابات، اضطرابات ويختبئ اليهود في المعابد وتشتعل فيهم النيران إلى السماء... إن فتاتات هذه المعرفة من الكتب ومن كتبها لا تعني أي شيء..»[41].

وبطل يزهار المسمى كوبي في «أيام تسيكلاج» ينظر هو الآخر باحتقار إلى كتب الأجيال السابقة، ويعبر عن عدم انتمائه إلى يهود الشتات الذين ألفوها وعاشوا وفقا لقيمها: «على فكرة، هل سمعت في حياتك عن خزانة أبي؟ إنها خزانة ضخمة وثقيلة... إنها إرث الآباء... إنها صفحات رق مشحونة بالحكمة مهملة، خرساء... لن تفيد في أي شيء على الإطلاق»[42].

وبطل يزهار «الصبَّار» في روايته الأخيرة «ومضات» (تسلهافيم) والتي نشرت عام 1993 يقول عن والده : «إن أبي لا يبدو وكأنه جد، رجل من جيل بعيد، وما يفصل بيننا ليس مجرد جيل واحد، بل جيلين أو ثلاثة على الأقل»[43].

ويمكن تفسير هذا «الرفض للشتات» من جانب «الصبَّاريم» من الناحية السيكولوجية والفكرية على أنه تعبير عن مشاعر الشك الداخلي الدائم خلال مسيرة تحقيق التغيير وتحقيق الهوية الذاتية حيث ينفجر رد فعل معاد للوضع السابق، ويتحول واقعه السابق، سواء لأنه هرب منه أو لأنه يبذل جهدا من أجل قمعه داخله، إلى شيء مرفوض ومتدن وحقير، ويشمل ذلك أيضا كل من يشاركه فيه. إنه وضع مكروه كان يسعى إلى محوه. فمنذ اللحظة التي تحول فيها إلى «ابن البلد» أصبح واقعه الجديد هو مركز الإدراك لديه ولجهوده، كما أن هذا الوضع السابق، هو وضع يريد أن يمحوه من ذاكرته على أي مستوى لكي يساعده هذا على بناء الواقع الجديد وتحقيق هويته الذاتية في انفصال تام عنه.

وهذا الموقف الصباري يتعارض مع الموقف الصهيوني، كما سنرى فيما بعد، حيث إن الصهيونية سعت لتحقيق الشق الأول، وهو الانفصال عن

واقع الشتات سعيا نحو بناء واقع عبري جديد في فلسطين، ولكنها في نفس الوقت حافظت على الروابط مع الشتات اليهودي كوسيلة لدفع مشروعها إلى الأمام، وتكونت لديها مصلحة خاصة في تخليد «ضائقة اليهود» ربطت بينها وبين «معاداة السامية» في «هوية المصالح الخاصة».

وبما أن «الصبَّاريم» يبدأون دورة جديدة للتاريخ اليهودي تبدأ من عندهم وعلى إيديهم، فهم مسؤولون ليس فقط عن نجاح مشروعهم وليس فقط عن دولتهم، بل عن الشعب اليهودي وعن التاريخ برمته.

« .. وعندما نكون مسؤولين عن إحدى النقاط فإننا نكون بذلك مسؤولين عن النقب كله، وإذا سقطت هذه تسقط الأخرى. وهكذا نكون نحن وحدنا المسؤولين عن النقب كله، وكذلك عن البلد بأسرها. عن الشعب اليهودي وعن آماله وعن التاريخ برمته»[44].

وهذه الرؤية تنطلق من منظور صهيوني يحدد نظرة اليهودي للتاريخ ومسؤوليته عنه، وكأنه تراثه ودوره المنوط به هو الذي يحرك التاريخ، وهي نظرة تعرضت لنقد شديد حتى من المؤرخين اليهود، وخاصة المعادين للصهيونية.

ولنفس السبب فإنه في «الميثولوجيا» الصبَّارية يجب أن ينمو «الصبَّار» دون آباء، ودون أسرة، ودون سلسلة أنساب، لأن آباءه هم نتاج الشتات: «إنه هو ورفاقه، شباب بلا نسب لآباء، إنهم ينتسبون فقط إلى أب. وكل ما سبق هجرة الأب - هو ظلام يمتد حتى عصر الملك داود»[45].

وهذا الإعلان يتفق مع حقيقة الانتماء الجيني، وهو الانتماء الذي لا يمكن فيه إنكار النسب للأب، ولكنه يكفر باستمرارية التواصل مع العالم الروحي للأجيال السابقة على الأب وهذا ما يعنيه اصطلاح «نسب الآباء».

وبالفعل، فإن «الصبَّار الراقي» يظهر في «الأدب العبري الفلسطيني»[46] الخاص بجيل «البالماح» (سرايا الصاعقة) والذي تولى هذا النموذج بحب وإخلاص، حيث لا يوجد تقريبا للأبطال «الصبَّاريم» آباء حقيقيون. وأبطال ساميخ يزهار الملحميون، يضربون بجذورهم في الأرض القاحلة ولا يتغذون من منابع الأجيال السابقة. وهم وفق تعبير باروخ كورتسفيل (ناقد إسرائيلي مشهور) يعيشون «في سن البلوغ الذي لا نهاية له». إن مرحلة البلوغ هي مرحلة مناسبة للصبَّار الميثولوجي، وتناسب عدم قدرته على أن يتبنى لنفسه

صورة أبيه والصعوبات التي واجهها لخلق شخصية إنسانية مستقلة. وقد أشار عدد من نقاد الأدب الإسرائيلي أمثال: تسفي لوز و دان ميرون وجرشون شاكيد، إلى هذه الهوية التي تميز أبطال يزهار: فتية يرفضون التخلي عن شبابهم غير ناضجين متمركزين حول أنويتهم الطفولية[47].

ويقول عوز الموج في رسالته التي تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه من قسم الاجتماع بجامعة تل أبيب عن «شخصية الصبَّار»: «إن ما يميزه هو سمات الشباب الأبدي، فكل «الصبَّاريم» يرفضون أن يصيروا كبارا: إنهم يرفضون أن ينضجوا»[48].

وشخصية أوري في رواية «سار في الحقول» (هو هلخ بسادوت) لموشي شامير، هو نمط «صبَّاري»، فتى لم ينضج تستبد به حيرة عاطفية، علاقته بالأشخاص المحيطين به مغلقة قليلا. وقد لقي حتفه بسبب قيامه بالمهمة السامية، عندما ضحى بنفسه من أجل رفاقه؛ ولكنه في سياق الرواية كلها لا يتغير، وبالرغم من مرور الزمن فإنه يغادر الرواية وهو كما هو في بدايتها. والرفض وعدم القدرة على النضج، مرتبطان ارتباطا وثيقا بحقيقة أن الأبطال «الصبَّاريم» ليس لهم بالفعل آباء. ويلخص موشي شامير كل مضمون الحالة «الصبَّارية» في رواية «بكلتا يديه» (بيمويداف) حيث يقول: «إن إليك قد ولد من البحر». وإليك لم يولد من البحر فحسب بل يخلق نفسه «بكلتايديه». إن طفولته «هي طفولة بدائية، كما لو كان قد ولد في جزيرة منعزلة، وهو يلمس الأرض، الأرض الحسية التي تحيط به، كما لو أنها بداية الخلق. والأدب الإسرائيلي مليء بالنماذج الدالة على هذه الحالة التي أدت إلى خلق نمط أدبي، وهو النمط الذي لا آباء له والذي يتميز بالطفولة الأبدية»[49].

ولأن «الصبَّار» بلا آباء، فإنه يستهل الأشياء من بداياتها، دون أن يكون هناك أي شيء لديه من الموروثات. فكل شيء لديه اكتسبه عن طريق الخبرة وبنفسه. وهو لا يخشى من أن يكون مستقلا، لأن الممارسة هي تحد بالنسبة له وعليه أن يتغلب على الصعوبات بمساعدة حصافته. ورفضه قبول وراثة - الخبرة التي جمعها السابقون عليه، هو الذي يبرر قطعة الغيار الأخرى في شخصية «الصبَّار»، وهي مجهوليته، حيث يظهر «الصبَّار» دائما دونما تراكمات ماضوية، ودون أجداد أو والدين[50]. وما يلفت النظر فيما يتصل

بقطع الغيار الروحية التي أضافها «الصبَّار» لنفسه، تلك المتصلة بموقفه من «التاناخ» (العهد القديم)[51].

إن العهد القديم يشكل عنصرا رئيسيا في الوجود الروحي «للصبَّار»، ولذلك فإنه يوجد دائما في «جربنديته» (حقيبته) سواء في الرحلة أو في ميدان القتال. إن «العهد القديم» هو دليل له للبيئة الفلسطينية، وهو كتاب التاريخ الذي يمكن أن يتحيز لإصحاحاته، كما أنه يضم بين دفاته شخصيات نموذجية بالنسبة له ومصوغ بصياغة نموذجية تناسبه ـ إنه كتاب «إيرتس بسرائيل» (فلسطين). وهو يتمسك بالعهد القديم، لأن كل الكتب الذي ألفت من بعده ـ أو التي ألفت في الشتات إنما كتبت من أجل الحياة في الشتات[52].

إن برزيلاي ـ إحدى الشخصيات الرئيسية في رواية «أيام تسيكلاج» ـ يحمل معه دوما كتاب «العهد القديم»، وهو الذي أطلق اسم «تسيكلاج» على التل رقم 244، معتقدا أنه هو الموقع الذي ورد ذكره في «العهد القديم». ويقول الناقد الإسرائيلي دان ميرون عن هذه الشخصية: «إن يزهار يرسم عن طريق هذه الشخصية ظاهرة روحية مميزة وأكثر وضوحا في حياتنا. لقد لخص بها مغزى الرابطة الشكلية إلى أبعد حد بكتاب (العهد القديم)، كما تظهر في تفكير محبيه، الذين يعتبرونه عن غير قصد مصدرا لغويا أثريا ووثيقة قومية تاريخية»[53].

وهنا يكمن التناقض الأساسي للصهيونية العلمانية (الاشتراكية) والذي تجلى في فكرة العودة إلى صهيون، والتي رأت أنها هي «أرض اليهود» استنادا للوعد الإلهي ذي المغزى الديني الواضح. وقد كان رد الصهيونية العلمانية على هذه القضية منحصرا في السعي نحو إعطاء تفسير جديد للتاريخ اليهودي، مما جعله ذا مغزى قومي؛ كان الدين هو إحدى صوره، وأن اليهودية الجديدة ستكون مختلفة عن طريق مظاهر جديدة مثل: إحياء اللغة العبرية، وتجديد عالم المفاهيم «التاناخية»، والعدل الاجتماعي وفقا لنبوءة الأنبياء. وهكذا اعتبر الصهيوني الاشتراكي أنه وجد إجابة للمضمون الثقافي والاجتماعي للمجتمع الإسرائيلي الذي سيقام في صهيون. لقد تركوا جانبا يهودية الشرائع، وحافظوا على قيم اليهودية[54].

وهكذا اعتبر «التاناخ» بمنزلة تعبير عن الروح القومية عن الشعب

اليهودي، واستطاعت الصهيونية الاشتراكية بذلك أن تجمع العنصر الديني بما في ذلك العلاقة بفلسطين (الأرض المقدسة)، والعنصر العلماني بما يدعم مطالبة الصهيونية بفلسطين من ناحية، ويسمح بممارسة العقائد والطقوس اليهودية التقليدية، من ناحية أخرى، وترجمتها إلى اصطلاحات قومية علمانية.

ولذلك فإن «الصبَّار» الذي تلقى قيمه ومبادئه في حركات الشباب الاشتراكية، لم يقف في موقفه من «العهد القديم» عند حد رفضه للشرائع الدينية وعدم الالتزام بها، بل وصل به الأمر إلى حد الإلحاد ورفض الدين كلية.

ويشير بوعز عفرون إلى «أن المغزى الأساسي لهذا التغيير هو قطع الرابطة النفسية والاجتماعية مع الطائفة اليهودية المغلقة، وتبني وعي ذاتي إقليمي غير يهودي سواء في صورة اندماج أو في صورة نظرية قومية غير دينية، مع التحول إلى التعاطف الذاتي الإقليمي. وهكذا تحول جزء من الشباب اليهودي الألماني (المندمج) الذي كان بعيدا عن أي (مفهوم) يتصل بالديانة اليهودية وشعر بأنه ألماني في كل شيء، إلى أفضل الشباب الطلائعي والمقاتل في فلسطين بعد هجرته إليها. وقد حول تعاطفه السابق مع الأمة والأرض في ألمانيا إلى تعاطف مع الأمة والأرض في فلسطين، ودون أي مضامين يهودية»[55].

إن عميحاي أحد أبطال «أيام تسيكلاج» يقول معبرا عن موقفه من الدين عامة، وبالتالي من الدين اليهودي: «ليس هناك دين، إن الدين هو محض كذبا. نعم ليس هناك دين كاذب، ودين آخر هو الحق، بل كل الأديان كاذبة كذبا كامل الاستدارة. إن مجرد كونه دينا يعتنقه الكثيرون هو أمر بمنزلة وهم محكم، وأنا بطبيعة الحال لست دينيا... إن الإنسان هو الذي يصنع إلهه، وليس العكس، وبموت الإنسان يموت إلهه، كما أنه ليست هناك أفضلية لليهودية على المسيحية، أو للمسيحية على عبادة الأوثان»[56].

والأمر الطريف في علاقة «الصبَّاريم» بكتاب «العهد القديم» هو حرصهم على اتخاذ أسماء شخصية من «العهد القديم» (على صورة التصغير بإضافة ياء للاسم كنوع من التدليل) مثل: عوزي وجادي وداني ويوسي وأوري وكوبي وموطي. وفي العادة فإن «الصبار» لا يضيف لهذا الاسم اسم الأسرة، لأن

اسم الأسرة يجعل هناك علاقة بينه وبين الأب والجد والتي تمتد إلى العلاقة بالحياة في الشتات(57).

وبالرغم من أن «الصبَّار» الأسطوري كان نقيض اليهودي الشتاتي، فإنه كان مرتبطا به على غرار العلاقة بين السالب والموجب. وهكذا، فإنه بالرغم من أن «الصبَّار» الأسطوري كان هو نقيض «اليهودي المنحط»؛ إلا أنه، كما في الحياة، كان أيضا هو ابنه حبيبه. لقد رباه الأب المنحط ورعاه. والأب المنحط الذي يعلق آماله على ربيب أحلامه، هو حالة مفهومة ومعترف بها»(58).

لقد سلَّم «الصبَّاريم» بهجرة اليهود من الشتات إلى دولتهم الصغيرة، ولكنهم دونما إعلان صريح لذلك كانوا يقومون بالتمييز بين المهاجرين من البلدان المختلفة وفقا لمدى السرعة التي يتقبلون بها القيم «الصبَّارية»، «وكانوا يشعرون تجاه اليهود الذين لم يستغلوا الفرصة ليهاجروا إلى فلسطين، باحتقار عميق، على غرار مشاعرهم تجاه العبد الأبدي الذي يرفض حياة الحرية. وقد تجلى تجاهل (الصبَّاريم) ليهود الشتات في إبراز التقرب نحو مواليد البلاد الآخرين»(59).

وقد أدى هذا الموقف من جانب (الصبَّاريم) والذي تجلى في كراهية يهود الشتات من ناحية، ثم القبول بحتمية هجرتهم إلى فلسطين إذا ما شاءوا ذلك، إلى خلق حالة من الازدواج القيمي في الهوية الصبَّارية.

إن الغالبية العظمى من «مواليد البلاد» قد قبلت الفكرة الصهيونية، والتي تقوم في المقام الأول على أساس أن إسرائيل إنما قامت أساسا من أجل يهود الشتات. وفي كتاب البروفسيور شمعون هيرمان «إسرائيليون ويهود»، توجد أدلة كثيرة على هذا الثبات الأيديولوجي بين هؤلاء الشباب. ويستند هذا الكتاب على بحث تم إجراؤه بين تلاميذ المدارس الثانوية خلال السنوات 1963 ـ 1965. وقد وافق معظم التلاميذ الذين شاركوا في البحث (55٪) على وجود إسرائيل «بسبب معاناة الشعب اليهودي في المنفى ولأنه عاش بلا وطن». وبصورة مشابهة، اتضح في بحث كل من شلوميت ليفي ولويس جوتمان بعنوان «صهيونية ويهودية الإسرائيليين»، أن معظم الإسرائيليين يشعرون بالفعل بأنهم جزء من الشعب اليهودي.

وفي البحث الذي أجري خلال السنوات 1970 ـ 1975 اتضح أنه طوال

تلك الفترة كانت نسبة أصحاب «الانتماء اليهودي» حوالي 90٪ بينما كانت نسبة أصحاب «الانتماء الصهيوني «حوالي 80٪. وقد حدثت تغييرات طفيفة في كلتا النسبتين بسبب أحداث مختلفة مثل حرب يوم الغفران أو المذبحة التي وقعت في «معلوت».

ولكن بالرغم من هذا، فإننا نجد أن «الصبار الكلاسيكي» بعيد في التصور الذاتي عن «اليهودي الشتاتي». إنه يحتقر عجزه ويكره جبنه، ويشعر بأنه أقرب كثيرا من «الشعب السليم» جسدا وروحا عن ذلك «اليهودي المعقد» في الشتات.

وتصل هذه العلاقة من الازدواج القيمي إلى ذروتها العبثية في موقف «الصبَّار الكلاسيكي» من أحداث النازية، حيث نجد أن مقتل يهود أوروبا هو في آن واحد، برهان على الأيديولوجية الصهيونية الإسرائيلية، ووصمة عار ليهود أوروبا الذين «ساروا كالشاة إلى المذبحة». وقد كتب كل من مارجليت بتاي وهربرت راسكول في كتابهما «المليون الأول من الصبَّاريم» (همليون هريشون شل صبَّاريم) يمتدحان الصبار لأنه «يشعر بالتفوق إزاء السائح اليهودي القادم من خارج البلاد»، وأن موقفه هذا متأثر من حقيقة أنه لا يستطيع أن يفهم لماذا سمح ستة ملايين يهودي للنازيين بأن يقتلوهم. إن الصبَّار لا يستطيع أن يفهم لماذا ماتوا مستسلمين. إن هذا كابوس بالنسبة له، ووصمة عار بالنسبة لكرامته. وهذه الأقوال العبثية تعكس بصدق الاتجاه النفسي السائد بين الصبَّاريم، وهو الاتجاه الذي أطلق عليه بصدق «الجنون الأخلاقي»[60].

وقد بحث التصور الذاتي للصبار، في مواجهة اليهودي الشتاتي، بواسطة دكتور ج. تامارين ود. بن تسفي في بحث أجري عام 1969. وقد كانت نتائج البحث الذي كان رائدا في هذا المجال نتائج شاملة. إن «الصبَّاريم» الذين طلب منهم تحديد ملامح الشخصية الصبَّارية قد وصفوا نموذجا مثاليا يتناسب مع الأسطورة «الصبارية». ووفقا لهذه الإجابات كانت صورة «الصبَّار» على النحو التالي:

المظهر الخارجي: طويل، له خصلة شعر على جبينه، قوي ومتين، أسود، ذو عينين لامعتين، شعره أصفر أو رمادي.

الملابس: بساطة لا مبالية، صندل، بنطلون، قبعة «تمبل».

الشخصية: فعال (يقظ وأحيانا هائج)، عدواني (عنيف ومتمرد)، يفتقر إلى الكياسة، متفاخر، متكبر، وطني، مؤثر، خشن الطباع، مقبول وصاحب موقف، طيب القلب، جاد ومتزن، يقظ وعاقل، حر، هادئ، ريادي، لديه حاسة السخرية.

وفي مقابل هذه الصورة للصبّار، كانت ملامح اليهودي الشتاتي:

أحدب ونحيف، ذو نظرة غريبة، ضعيف ومتمارض، عيناه عصبيتان، لديه ضفائر سوداء وذقن، شاحب، وإذا كان بالغا تظهر عليه علامات الشيخوخة مثل الرعشة أو التجاعيد، ويرتدي ملابس تقليدية أوروبية باهتة وبالية، وعلى رأسه قبعة أو طاقية. ومن حيث شخصيته فهو منغلق وغريب في كل مكان، يستولي عليه الخوف والشك، يبتعد عن مخالطة الناس، ديني تقليدي، ثقيل الحركة ويفتقر إلى اليقظة والنشاط، ليست لديه ثقة في الذات، منحط، هادئ ومتواضع، صامت، خجول ومرتبك، يلتزم بالآداب ومنصاع، متكرر ولا يستمتع بالمباهج، تظهر عليه آثار مشكلة يعانيها، تلميذ مجتهد، يعمل في المسائل الروحانية، جاد،بالغ روحيا.

أما المرأة اليهودية الشتاتية فملامحها على النحو التالي :

حدباء ونحيفة أو قصيرة وممتلئة، ذات شعر أسود، عيناها عصبيتان سوداوان أو لامعتان، ونظرتها غريبة، شاحبة[61].

وقد كتب إيهود بن عيرز الأديب الإسرائيلي يقول: «إن الصبَّار يحتقر اللاجئين اليهود الذين وصلوا إلى فلسطين بعد أحداث النازية، أولئك الذين لا يعرفون حتى العبرية، وبنطلوناتهم ليست مطوية، وتتدلى حتى الركبة وسلوكياتهم تدل على الضعف والنسوية»[62].

ويعطي كتاب شماي جولان «موت أوري بيلد» (موتو شل أوري بيلد) تعبيرا كاملا عن هذا الأمر: إن بطل القصة اسمه أوري بيلد (سابقا كان اسمه يوزاك كفرمان) هاجر مثل المؤلف إلى فلسطين كشاب لاجئ من أحداث النازية. وكان لقاؤه مع المجتمع الصبَّاري لقاء يتسم بازدواجية القيم، حيث إن الرغبة في أن يكون شبيها بالمجتمع الجديد، كانت مصحوبة بالمرارة إزاء العداء تجاه الفتى المختلف عنه. والكتاب مليء باللقاءات القاسية بين المجتمع الإسرائيلي المحنك والمتمرس، وبين ذلك المهاجر القادم من هناك من «الشتات». ومينص صديقه، وهو صبَّار ابن صبَّار، وابن الاستيطان

الصهيوني منذ خمسة أجيال يقذف بأعنف الكلمات في وجه أوري - يوزك - قائلا: «إن محاربي حرب التحرير[63] ماتوا من أجلك، حتى تستطيع البلاد أن تستوعبكم أيها اللاجئون القادمون من سبعين منفى. لقد سفكنا دمنا من أجل هذه البلاد، وأنتم، أقول أنا لكم، عليكم ألا تحولوها إلى حظيرة خنازير بأعمال البيع والشراء الخنزيرية الشتاتية التي اعتدتم عليها»[64].

ويمتلئ أدب الأطفال الإسرائيلي بأوصاف كل من «الصبَّار» و «اليهودي الشتاتي»، حيث توجد صورة «الصبَّار» الراقي وصورة «اليهودي الشتاتي» المنحط، وذلك بشكل أكثر وضوحا. والخط العام لبناء الشخصية في كتب الأطفال هذه، هو أن «الفتى الشتاتي» الضعيف والشاحب يصبح إنسانا راقيا عن طريق مرحلة الاندماج في المجتمع «الصبَّاري» واكتساب سلوكه. وعلى سبيل المثال، ففي كتاب يامايما تشروبيتس وميرالوفا الذي يحمل عنوان «صديقان خرجا للطريق» (شني ريعيم يتسأوا لا ديرخ) يظهر الفتى الشاحب القادم من «الشتات» وصاحب «العقلية اليهودية»، بينما في مواجهته يقف «الصبَّار» الرجولي وقد تحول كل منهما إلى صديق للآخر. ويمر يعقوب دوشينسكي بمرحلة تحول إلى «الصبَّار» خلال فترة وجيزة. وتتكرر مثل هذه الصورة في كتب أخرى كثيرة، مثل كتاب رفكا كيرن «روكى - شموطي». وتبدو هذه الكتب وكأنها مكتوبة بقصد طيب، وبدافع من الرحمة على «الفتى اللاجئ»، وترى أن الحل الوحيد يكمن في تحول الفتية الشاحبين والخجلين إلى «صبَّاريم» أصحاء ومتغطرسين.

وقد كان لقاء اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين بعد أحداث النازية مع العصور المختلفة للأيديولوجية «الصبَّارية»، لقاء يتسم بعدم الارتياح. لقد كان لقاء صادما، وقد عبر عنه الأدب العبري الإسرائيلي بعد مرور سنوات طويلة. وقد كرس الأديب الإسرائيلي أهارون أفيلفيلد لهذه الصدمة روايته المسماة «لسعة الضوء» (مكفت أور) (1980)، ويقصد بهذه اللسعة، لسعة اللقاء بين اليهودي اللاجئ وبين الإسرائيلي. إن المستوعِبين يطالبون المستوعَبين بأن يغيروا من أنفسهم وفقا للنموذج «الصبَّارى»: «كانت المرأة الحدباء (مديرة المؤسسة) تدخلنا في كل مساء إلى غرفة الطعام وتعطينا مواعظ أخلاقية. إننا هنا في حاجة إلى فتية عاملين، فتية مخلصين لا تشوبهم أي شائبة» (ص 60). وقد أدت هذه الطريقة، بالطبع، إلى نتائج

عكسية: «لقد مرت علينا شهور في البلاد وما زلنا هنا غرباء كيوم مجيئنا» (ص 116).

وقد عالج الأديب الإسرائيلي دافيد شيتس هذه الصدمة بطريقة مشابهة في روايته «سوسن أبيض، سوسن أحمر» (شوشان لافان، شوشان أدوم) (1988). ففي أحد المشاهد في الرواية يصف كيف تثور لِيلي ضد قرار المدرس: «من الآن فصاعدا سوف تدعين نيلي، لأنه لا يصح على الإطلاق أن تضطر لِيلي إلى حمل اسم أجنبي لغير ما ذنب جنته» (ص 52). وفي مشهد آخر يصف اللقاء الصعب للمهاجرين الجدد مع الأيديولوجية «الصبَّارية» عشية الاحتفال بعيد الاستقلال الرابع للدولة، حيث كانت القرية كلها مشغولة في الاستعدادات لهذا العيد، بينما لِيلي ونحميا يجلسان فوق تل مرتفع يطل على المكان، وتقول لِيلي لنحميا: «لماذا أنت متعجل على هذا النحو للهبوط إلى أسفل. إننا هنا من فوق هذا التل الصغير يمكننا أن نسمع مكبرات الصوت وهي تصدح بالمارشات «الخاصة بهم»، وبالموسيقى «الخاصة بهم» والتي اعتادوا عزفها في مثل هذه المناسبات... ألم تنتبه يانحميا إلى أنه بالرغم من اسمك العبري فإنك مختلف عنهم للغاية. ألم تشعر بتحفظهم منك. إنني، أرى جيدا جدا أنهم يتحاشون نظراتك، ويغلقون دوائرهم دونك، ويتهامسون عليك من وراء ظهرك. هل تعتقد، بسلامة طويتك، أنهم قد قبلوك كفرد متساو معهم، وأنك قد تمكنت، خلال هذه الفترة القصيرة جدا، أن تزيح عن كاهلك أرديتك الغريبة وأن تصبح واحدا منهم. كم أنت سليم الطوية، يا نحميا... صدقني يا نحميا، سيكون الأمر دائما على هذا النحو : هناك، في الأسفل، سيحتفلون بالأعياد «الخاصة بهم»، وسيقيمون يوم الاستقلال «الخاص بهم»... أما نحن فسنقف هنا ونتابع احتفالات القبيلة، التي جئنا إلى شواطئها مصادفة» (ص 86 ـ 88)[65].

وفي كتاب عميرام أميتاي «حرب المستنقعات» (ملحيميت هشلوليوت)، وفي قصة «نحن نساعدك» (أنو نعزور ليخا) يُعرض «الفتى الشتاتي» الكلاسيكي في هذه الصورة: «شاحب الوجه، أصفر الشعر، يرتدي ملابس غريبة.. له وجه مستدير مثل وجه طفلة لا يسري فيه الدم.. شعره الأبيض الأصفر ممشط بعناية على جبينه الأبيض الناعم، إنه باختصار، النقيض

الكامل للمجتمع الصبَّاري الذي يستقبله بالسخرية المعتادة: «بحياتي، إنه مضحك». والفتى الشتاتي المنكمش والذي يرتعد كل جسده لدى سماعه لصوت طائرة في السماء، يقيم علاقة صداقة مع طفل واحد مثله فقط، وهو أيضا طفل غريب بعض الشيء».. وهو يود أن يتشبه بالمجتمع «الصبَّاري»، فيزعم أنه يعرف السباحة، ولكي يثبت ذلك يقفز إلى داخل بركة ويكاد يغرق فيها. ويؤدي هذا الحادث في النهاية إلى هزة في المجتمع «الصبَّاري».

«وفجأة، اهتززنا حينما فهمنا دفعة واحدة أشياء كثيرة. لقد فهمنا مدى قوة الأقوال الساخرة واللاذعة، وأحسسنا بمدى ما يمكن أن نفعله في نفس طفل يتعرض لسخريتنا.. واستبد بنا الصمت».

ولكن الإعراب عن ندم من هذا النوع نادر في أدب الأطفال الإسرائيلي، حيث إن التصوير العادي هو ذلك الموجود في كتاب «يا عيل روزمان» الذي يحمل عنوان «المضحكة ذات الأقراط». إن فتى إسرائيليا يرى اسم الكتاب ويعرف بصورة غريزية أن المقصود بها ليس إلا واحدة بعينها فقط. وهي الفتاة المهاجرة الجديدة المختلفة والغريبة. وبالفعل فإن الكتاب يتناول طفلة اسمها ماريانا، وصلت إلى فلسطين من الشتات وهي تضع في أذنيها قرطا. وهذه «الفتاة الشاحبة» تتطلع إلى الأطفال «الصبَّاريم» بعينيها السوداوين الكبيرتين، مثل حيوان جريح ويستقبلها الأطفال «الصبَّاريم» بمرحهم المعتاد، ويلصقون على ظهرها يافطة تحمل الشعار «أنا حمار» وما شابه ذلك من المداعبات المحببة. ولكن فتاة «الشتات» سرعان ما تتأقلم بسرعة: لقد خلعت الأقراط وتحدثت مثل رفاقها. وعند نهاية الكتاب تصل إلى موقف «الصبَّار الراقي» حيث تقول «بوكر طوف» (صباح الخير)[66]، وتقول كذلك لأبيها في وقاحة «هل اكتشفت أمريكا؟» (وهو تعبير يستخدم في لغة الحديث الصبَّارية الدارجة بمعنى «إنك لا تساوي شيئا» أو «إن ما فعلته هو شيء عادي وليس معجزة»). وهكذا فإنها بعد أن تخلصت من كل قيود الكياسة والأخلاق التي اعتادت عليها في «الشتات»، واكتسبت الصفات اللغوية «للصبار» ووقاحته، عاشت سعيدة إلى الأبد[67].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن مشروع الهوية «الصبَّارية» قد استوعب بعضا من أفكار الهوية الكنعانية: الفخر الطفولي، والطموح في بلورة أمة شابة

وحديثة في دولة إسرائيل تنفصل بمرور الوقت عن الشعب اليهودي بمفهومه التاريخي، والرغبة في بلورة ثقافة علمانية مادية حسية، والرغبة في الاندماج في المنطقة والتعايش مع الجيران العرب. ولكن مع هذا فإن هناك فارقا جوهريا بين مشروع الهوية الكنعانية ومشروع الهوية الصبَّارية، يتجلى في الغاية النهائية لكل من الهويتين. فالهوية الكنعانية كانت تسعى إلى إقامة كيان عبري جديد يضم يهود فلسطين مع سائر الشعوب العربية التي تعيش في المنطقة. وقد صيغت الحدود الإقليمية لهذه الأمة العبرية الجديدة ومداها الديموجرافي باصطلاحات تتسم بالعمومية: بقدر ما تنجح هذه الهوية أن تحتوي بداخلها. أما الهوية الصبَّارية فقد تحدثت عن قومية قائمة بذاتها خاصة بمواليد فلسطين من اليهود وعن حدود إقليمية لا تضم إلا حدود دولة إسرائيل. كذلك فإن موقف الهوية الصبَّارية من التراث اليهودي كان موقفا معتدلا إذا ما قيس بموقف الهوية الكنعانية، حيث أعلنت الكنعانية قطعا شاملا وفوريا لأي علاقة بالشعب اليهودي وتراثه الثقافي، بينما توقع «الصباريم» حدوث عملية مرحلية ستؤدي في نهايتها إلى قطع هذه العلاقة تلقائيا.

والمثير في الأمر أن بعض النقاد الإسرائيليين قد عرضوا «الصبَّارية» على أنها أيديولوجية منافسة للأيديولوجية الصهيونية حول بلورة الثقافة الإسرائيلية، وحول بلورة الأدب عامة، حتى المرحلة الحالية. فالناقد الإسرائيلي يوسف أورن يرى «أن كلتا الأيديولوجيتين قد سعتا من أجل التأثير على الحياة الثقافية في البلاد وقيادتها بشكل مطلق. ولكن بحكم التناقض بينهما فإن أيا منهما لم تحظ بتأثير حاسم ومطلق، وهو الأمر الذي ساهم في إحداث حالة من الغليان الفريد من نوعه كان من السمات المميزة للثقافة الإسرائيلية عامة، وللإنجازات المذهلة التي قام بها الأدب الإسرائيلي خلال سنوات الدولة بشكل خاص».

والأكثر إثارة في الأمر أنه يرى أن «الصبَّارية» كانت هي وريثة الصهيونية على ضوء حرب 1948: «لقد حققت الأيديولوجية الصهيونية إقامة الدولة بعد وجود استمر خمسين عاما في حياة الشعب اليهودي. وقد كانت الصهيونية تملك حركة مؤسسية تضم رجال أعمال، ومؤسسات وأحزابا وفائضا ضخما من البلاغة يفوق الأعمال. وباختصار : إلى ما قبل قيام

الدولة مباشرة كانت الأيديولوجية الصهيونية محل احترام، ولكنها لم تكن ذات جاذبية. وقد كشفت حرب 1948 عن إحدى نقاط ضعفها، وهي أنها تحفظت منذ بدايتها تجاه الوسائل العسكرية وعن استخدام القوة من أجل تحقيق أهدافها، ووعدت بأنها ستقيم الدولة اليهودية بطرق سلمية مختلفة. ولكن تحقيق هذه الغاية الرئيسية كان مزروعا بعداء عنيف مع القومية العربية، تطور في النهاية إلى حرب حقيقية. وهذا التناقض بين النبوءة وبين أسلوب تحقيقها في الواقع وفي التاريخ، هو الذي أشاع بين شباب 1948 حالة من خيبة الأمل الشديدة، وأدى إلى رد الفعل الفوري، وهو أن هذا الشباب وضع الصهيونية بين قوسين ووصفها بأنها أيديولوجية انقضى زمانها وتقادمت، أيديولوجية لابد من البحث عن بديل فوري لها»[68].

والمثير في الأمر أن العديد من كتابات المفكرين والأدباء الإسرائيليين، وخاصة ذوي التوجه اليساري، أبناء جيل 1948، يركزون سواء في كتاباتهم أو في أعمالهم الأدبية، على قضية التناقض بين «النبوءة وبين أسلوب تحقيقها، وهي مسألة مدحوضة من أساسها، على ضوء الوقائع والسلوكيات والعدوانية التي مارستها الصهيونية الاشتراكية بزعامة بن جوريون ضد الفلسطينيين حتى قبل عام 1948، من إبادة وطرد وترحيل ومذابح كانت تمارس علنا وبدم بارد، كشف النقاب عنها مؤخرا من يعرفون باسم «المؤرخون المحدثون» في إسرائيل، وعلى رأسهم المؤرخ موريس بيني في كتبه التي أصدرها عن سلوكيات «الهاجاناه» والتي وضعت يدها في يد عصابات «الأرجون تسفائى لئومي» (المنظمة العسكرية القومية)، بزعامة بيجن و «شتيرن» بزعامة أفراهام شتيرن.

وقد عبر إمنون روبنشتاين عن نفس هذا التوجه المبني على فرضية التناقض هذه بقوله: «لقد تلقى الصبَّار العلماني تعليما إنسانيا وعالميا، وتعلم أن الصهيونية جاءت إلى العالم ليس لمجرد إعادة شعب إسرائيل إلى بلاده، بل لكي تقيم مجتمعا عادلا وإنسانيا. وكان التعليم الصهيوني التقليدي ينطوي على تعليم حب الإنسان، وبدت المعارضة العربية للمشروع الصهيوني الخاص بآباء الاستيطان على أنها ثمرة التحريض الطبقي. وكان الصبَّار التقليدي في عام 1948 ـ في الحياة كما في الأدب ـ هو نتاجا لهذا التعليم. وقد قتلت حرب 1948 القاسية وجرحت ليس أصدقاءه الطيبين فحسب، بل

قتلت أيضا عددا من المبادئ التي تم ترسيخ عالمه عليها»[69].

وهكذا فإن الوجود الصهيوني في فترة ما قبل حرب 1948، الذي كان مشروطا بوجود الأرض والمحافظة عليها وبنائها وترسيخ الجذور فيها، والإعداد للدولة المأمولة (الدولة في الطريق)، كان عليه أن يتصارع مع الظروف المحيطة به من أجل البقاء والاستمرار، وكان من أبرز العناصر الجديدة في هذا الصراع هو أنه لم يعد صراعا مقصورا على عرب فلسطين فحسب، بل امتد ليشمل كل البلاد العربية المحيطة بفلسطين (مصر - سوريا - الأردن - العراق - لبنان). وهكذا وجدجيل «الصبَّاريم» أن أبرز نتائج حرب 1948 التي دفع ثمنها غاليا، هي أن حرب 1948 لن تكون آخر الحروب، وأنه عليه أن يتكيف مع واقع جديد يحتم عليه أن يتحول إلى محارب لا يخلع بزته العسكرية أبدا، وهو المأزق الذي جعلهم يراجعون بعض المقولات الصهيونية الرئيسية، ليس رفضا لها، ولكن لتكييفها مع الواقع الجديد وتنفيذها وفقا لرؤيتهم هم، وليس وفقا لرؤية جيل الآباء. ومن هنا كانت الأسئلة الرئيسية التي طرحها هذا الجيل من «الصبَّارية» هي: ماذا بعد؟ وماذا بعد إقامة الدولة؟ وماذا بعد الحرب ذات الدائرة الجهنمية والتي لا فكاك منها؟

ووفقا لهذا تكون هذه الخلفية هي الأساس لنشأة الأيديولوجية «الصبَّارية» لجيل 1948، التي كانت قد ترعرعت قبل ذلك، بسعيها نحو شخصية يهودية جديدة تمثل «ابن البلاد»، بواسطة الهجرتين الثانية والثالثة، ويكون كذلك محاربو 1948 هم الذين حولوها من هذا الإطار المحدود إلى أيديولوجية متمردة على صلاحية ومكانة الصهيونية، بكل الظروف والملابسات التي واكبت نشأتها في ظل وجود اليهود في مناخ الشتات، وتكون «الصبَّارية» أيضا، على هذا النحو بمنزلة خط فاصل بين نهاية الدور التاريخي للصهيونية التقليدية أو الرسمية، وبداية الدور لأيديولوجية «مواليد البلاد»، خط فاصل بين واقع ما قبل الدولة (الدولة في الطريق) وبين الوجود في ظل سيادة سياسة. ووفقا لهذا التصور أيضا، فإن ما يمكن أن نستنتجه هو أن «الصبَّارية» تحولت هكذا فجأة، من مجرد رغبة في خلق شخصية عبرية، تكون لغتها الأم هي العبرية، ومناخها الطبيعي هو الطبيعة الفلسطينية، إلى أيديولوجية تعارض التواصل بين هذا الواقع وبين

واقع الأجيال السابقة، باسم التناقض بين ظروف الحياة في فلسطين وظروف الوجود في الشتات.

وهنا يكون السؤال الذي يمكن أن نطرحه، إذا ما سلمنا بوجهة النظر هذه، هو أي هاتين الأيديولوجيتين كتب له النصر على الآخر؟

للإجابة عن هذا السؤال ينبغي أن نتعرف على إمكانيات القوة والأدوات التي خاض بها كل طرف الحرب ضد الآخر. لقد تصدت الصهيونية للصدام بسنواتها الطويلة في الساحة اليهودية، وبخبرتها الهائلة المستندة إلى المؤسسات التي كانت كلها تحت سيطرتها، وبالدعم اليهودي الشامل والنضج الفكري اللذين وصلت إليهما طوال نصف قرن من الزمان. أما «الصبَّارية» فقد خاضت المعركة بحماس الشباب، وبالنقاء البتولي الذي لا تسانده الأعمال مع دعم من جماعة اجتماعية ذات صفات موحدة في السن والتعليم والطفولية، وأخوة القتال التي نمت في أثناء حرب 1948، وكانت تفتقر إلى الكثرة العددية وكان سندها الرئيسي هو التركيز على الحيرة الروحية التي عمت الشباب الإسرائيلي إثر حرب 1948.

وقد استشعرت الصهيونية نوعا من عدم الارتياح تجاه هذا الصدام، وخاصة مع هؤلاء «الصبَّاريم» الذين كانوا بالنسبة لها أملها الرئيسي، والذين تحولوا فجأة إلى أعداء يتميزون بالوقاحة وسلاطة اللسان. ولذلك فإن الصهيونية استخدمت في البداية أسلوبا دفاعيا، لا يفيد كثيرا في مثل هذه الحالات من الصراع بين الأيديولوجيات، في حين أن «الصباريم» لم يتوانوا عن استخدام جميع الوسائل، وشنوا هجماتهم على الصهيونية بكل الوسائل وبمنتهى القوة، مستغلين في ذلك حريتهم في الحركة والتعامل بأي صورة وبأي مدى. وكانت المعركة على هذا النحو، بالفعل، بمنزلة معركة بين الآباء والأبناء، دون أن يرى الأبناء أنهم ملزمون باحترام الآباء، في حين كان الآباء يتصرفون بقلق على أبنائهم.

وهناك من المفكرين الإسرائيليين من يرى، لدى تقييمه لدور الصهيونية في خلق أسطورة «الصبار»، أن تخلص الصهيونية من هذه الأسطورة الصبارية هو الذي مكن الصهيونية من تجنب الفشل حتى عام 1967، حيث وقفت الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل في مفترق طرق يهودي وصهيوني: «إن الصهيونية وعلى رأسها حركة العمل الإسرائيلية (الصهيونية الاشتراكية)،

قطعت شوطا بعيدا إلى حد ما في رعاية عنصر التمرد، والتغيير الثوري، واجتثت الجذور. وقد بالغت ـ إذا كان من الممكن قول هذا ـ في قوة الطموح اليوتوبي، من أجل تخريب العالم القديم حتى الجذور. وقد ارتكبت أخطاء. كان أخطرها هو قطع العلاقة وإقامة فاصل بين الإسرائيلي واليهودي، وبين «ابن البلاد» وشعبه، وقدمت الصهيونية؛ التي كان الشعب اليهودي على رأس اهتماماتها، ثمرة رعايتها، وهو «الصبار»، حيث حل الوعى بالوطن محل الوعي بالشعب. وبما أن دولة إسرائيل موجودة من أجل الشعب اليهودي. فإن دولة إسرائيل المتقطعة الجذور تتقزم بلا حدود. ومن هنا فإن الصهيونية لدى رعايتها لأسطورة «الصبار» ثم قيامها بعد ذلك بنفسها، دفعت إلى حد كبير ثمن «عدم فشلها»، وذلك لأنها تميزت بالتفكير البراجماتي الواقعي الذي مكنها من النجاح، حتى في ظل أوهى ظروف النجاح»[70].

«وقد كانت ساحة القتال الرئيسية لهذه المعركة بين هاتين الأيديولوجيتين، هي الأدب العبري الإسرائيلي، ولذلك فإنه يمكن رصد معارك هذا القتال بين الصهيونية «والصبَّارية» عن طريق الكتابات الأدبية التي كتبت خلال سنوات الدولة»[71]. وبالفعل فإن الأدب في إسرائيل هو الحلبة التي تتجلى خلالها صراعات السلطة، حيث تخاطب الجماعات المتعارضة داخل الصهيونية، والتيارات الثقافية المختلفة بعضها البعض، مستخدمة الرأي العام كميدان اختبار للاتجاهات الجيدة. ولذلك فإن الأدب يلعب، على هذا النحو، دورا سياسيا وأيديولوجيا مركزيا يماثل دور أجهزة الإعلام في العالم الغربي وأمريكا.

وقد اتسمت ردود فعل الرواية الإسرائيلية على الأيديولوجية الصهيونية بالنغمة الانتقادية الآخذة في الحدة، حيث قامت في البداية بكشف نقاط ضعف الصهيونية وعجزها عن مواجهة التحديات التي تواجه الدولة.

أما بالنسبة «للصبارية»، فإن موقف الأدب الإسرائيلي منها لم يكن أفضل بكثير من موقفه من الصهيونية. صحيح، أن الأدب الإسرائيلي هو الذي خلق شخصية «الصبَّار» وحاول تجسيده وتحويل مبادئه وقيمه إلى «هوية» دائمة. ولكن هذا الأدب نفسه هو الذي راجع بعد ذلك نفسه، وأعاد فحص صيغته، وأصدر حكمه عليه على ضوء ما أسفرت عنه نتائج مواجهة «الصبَّارية» للوقائع والأحداث والمشاكل التي واجهت الدولة، وأصبحت

الإخفاقات والضائقات التي واجهت الدولة دليلا ضد المميزات التي كان هذا الأدب نفسه قد نسبها «للصبَّار» و «للصبَّارية»، لحظة انقضاضها على الصهيونية بعد حرب 1948 وقيام الدولة.

لقد أبرز الأدب الإسرائيلي مدى خيبة الأمل من ادعاء «الصبَّارية» أنها سوف تحل محل الثقافة والإرث اليهوديين، مستبدلة إياهما بثقافة «أبناء البلاد» الأكثر قوة وجذبا للمشاعر. وكانت النتيجة أن هذه الثقافة البديلة، ليس فقط أنها لم تكن على قدم المساواة مع الثقافة اليهودية، بل إنها أيضا لم تستطع أن تشكل تهديدا مباشرا وقويا لها. وبعد فتور الحماس اتضح أنه من البحر ومن الرمال، من قميص التريكو والصنادل، ومن واقع الأحياء السكنية والقصص الخيالية الكاذبة حول دائرة النيران، لم يكن من السهل بلورة بديل لثقافة التراث اليهودي. ومن هنا فإن التلويح بالوداع «للصبَّار» لم يكن أمرا مستبعدا، ووصل إلى ذروته في نهاية في الثمانينيات، أي في نفس الفترة التي وصلت فيها حرب الأدب الإسرائيلي ضد الصهيونية إلى ذروتها، وحيث كانت كلتا الأيديولوجيتين قد وصلتا إلى الدرك الأسفل، ولم يعد بإمكانهما مواصلة القيام بالدور الذي من المفترض أن تقوم به الأيديولوجية في حياة المجتمع[72].

ويقول الناقد الإسرائيلي يوسف أورن في تحليله لتطور هذه الظاهرة: «لقد توقف الأدب النثري الإسرائيلي عن تمجيد الصورة الكمالية التي نحتها في بدايته «للصبار». وقد مر الصبَّار بثلاث صور من التعامل من جانب الأدب النثري الإسرائيلي. لقد عبر عنه الأدب النثري خلال الأربعينيات بنغمة تمجيدية. وقد تحولت هذه النغمة إلى نغمة ساخرة متهكمة، خلال الستينيات والسبعينيات، وتوجد الآن في الأدب الذي كتب خلال الثمانينيات نغمة مأساوية تبشر بغروب النموذج الصبَّاري المثالي معلنة انتهاء وجوده في الأدب الذي سيكتب مستقبلا»[73].

وقد بدأ التراجع عن الإشادة بمثالية الصبَّار لدى تلك المجموعة التي يطلق عليها اسم «جيل البلد» وعلى رأسهم يزهار سميلانسكي. ففي روايته «أيام تسيكلاج» (1958) نجده يصف جيدي، الشخصية الرئيسية في الرواية، والممثل النموذجي لجيل «الصبَّاريم»، بأوصاف تثير السخرية وتدل على عدم اهتمامه بمظهره: «شعره ملبد دائما، ولا تستطيع أي قوة أن تجعله

ممشطا، ويرتدي قبعة (تمبل)، وصوته به بحة من كثرة الحديث بصوت عال»[74].

وفي قصته «خربة خزاعة» (1949) يصف الصبَّار بصورة تنم عن القرف والسخرية منه :

«كان مرتديا قميصا داخليا متسخا»[75]؛ «شعورهم لم تمشط أبدا، ووجوههم لم تغسل، ويسيل المخاط من أنوفهم، فيستتشقونه إلى أن تهرع الأصابع والأكمام بكامل طولها للنجدة»[76]. «كان يرفه عن قلوب الخلق بحركات غريبة بوجهه»[77].

وفي مجموعته «قصص السهل» (سبوري ميشور) (1963) سخر كذلك في قصته «حبقوق» من النمط الروحي للصبَّار. كذلك فإن أهارون ميجد قد أزاح الغطاء عن مثاله «الصبار» في روايته «الحي على حساب الميت» (هاحاي على هميت) (1965) وظهرت الصورة السلبية للصبَّار بوضوح في رواية «ظل العصفور» (تسل هتسبور) للأديب إيتامار ياعوز كوست. أما الأدباء الذين ينتمون إلى «الموجة الجديدة» فقد ركزوا على إبراز نقاط ضعف «الصبار» قدموه باعتباره «لا بطل»، وكان على رأسهم عاموز عوز في روايته «بلاد ابن آوى» (أرتسوت هتيني) وكذلك في روايته «راحة صحيحة» (منوحاه نخوناه) (1982). ومن بين من وجه سهام نقده لهؤلاء «الصباريم» دفيد جروسمان في رايته ذائعة الصيت «ابتسامة الجدي» (حيوخ هجدي) (1990). كذلك فإن بنيامين تموز قد خصص تقريبا كل أعماله الروائية لهذا الغرض، وبصفة خاصة رواياته: «حياة إلياقوم» (حيي إلياقوم) (1965) و «يعقوب» (1971) و «مينوتاور» (1980). ومن أشهر الأعمال التي كتبت في الثمانينيات حول هذا الموضوع رواية «في منتصف الرواية» (بإمتساع هرومان) (1984) لحانوخ برطوف: ورواية «ميم» (1985) لمتاي ميجد، و «الأطفال المدللون» «يلدي هششوعيم» (1986) لموشي شامير[78]، وهي جميعها أعمال أدبية اتفقت على الكفر بالأسطورة «الصبَّارية».

وعند هذه النقطة ينبغي أن نطرح السؤال التالي، وهو لماذا فشلت «الصبَّارية» سواء كأيديولوجية أو كهوية؟

لقد كانت الوقائع والحقائق التي حدثت على الأرض في إسرائيل، بمنزلة عوامل فاعلة ساعدت على ضمور الطموح الثقافي والاجتماعي الذي تبنته

الهوية «الصبَّارية»، ويمكن أن نحدد هذه العوامل على النحو التالي :

1- موجات الهجرة اليهودية الكبيرة من اليهود الناجين من أحداث النازية ومن البلدان العربية والإسلامية. فكلما كان يزيد عدد المهاجرين، كانت تقل بالتالي القوة العددية «للصبَّاريم» ويضعف تأثيرهم ونفوذهم في الثقافة التي أخذت في التبلور في إسرائيل خلال تلك الفترة. إن تقاليد، وعادات وقيم الطوائف المختلفة قد قوضت بالتدريج المناخ التقليدي الإسرائيلي الناشئ، وتم استيعابها فيه لدرجة أنه لم يعد بالإمكان معرفة الجذور الأولى لهذه العادات والقيم. وهنا واجهت الأسس التي وضعها المؤسسون «الصبَّاريم» لبناء الثقافة الإسرائيلية الحديثة محنة قاسية، حيث جُرفت أحجار الأساس هذه في طوفان مكونات الثقافة الأقوى منها والتي تمتلك المواجهة الصلبة، لرسوخها في حياة مهاجري البلاد المختلفة التي قدم منها هؤلاء المهاجرون، وذلك قبل أن يتمكن «الصبَّاريم» من البلورة النهائية لثقافتهم.

2- كانت الثقافة العبرية التي بدأت تتبلور مع بداية الاستيطان الصهيوني في فلسطين، ووصلت إلى أوج قمتها في الثلاثينيات، تتراجع تدريجيا كلما تدافعت موجات الهجرة. وقد حدثت بداية هذا التراجع في الخمسينيات، ولكن الثقافة الإسرائيلية كشفت عن قوتها في منتصف الستينيات، وهي السنوات التي ظهر فيها أدباء «الموجة الجديدة في الأدب العبري» وقد تغيرت موازين القوى بشكل درامي بعد حرب 1967، بشكل أساسي، بسبب موجة الإحياء الديني الجديدة. لقد فقدت الثقافة العبرية سطوتها تماما خلال السبعينيات، بعد أن تم استبدال فكرة «فرن الصهر» والتي حاولوا باسمها خلق الهوية العبرية، بفكرة رعاية إرث الطوائف، وتم استبدال حكم حزب العمل الذي تعاطف مع أولئك الذين حاولوا فرض حل كهذا «فرن الصهر» بحكم حزب الليكود. وجاءت نهاية اليوتوبيا العبرية بعد الهجرة الجماعية من روسيا والحبشة في نهاية الثمانينيات. وتتحقق الآن فكرة الدولة متعددة الثقافات بصدور أكثر من 25 صحيفة باللغة الروسية، من بينها سبع صحف يومية، وباعتراف وزارة التعليم في بداية العقد الثامن بالاحتياجات الثقافية الخاصة بالهجرة الروسية والتي تجلت في إقامة مكتبة بالروسية في مدينة نتانيا. وفي ظل هذا المناخ أصبح السؤال المطروح

على الساحة هو: ما هي الهوية الثقافية التي يمكن اعتبارها إسرائيلية؟[79].

3- لم تكن النسبة العددية فقط هي العامل الوحيد الذي لم يأخذه «الصبَّاريم» في الحسبان، باعتباره العامل الرئيسي في هدم «الصبَّارية» ومشروعهم للهوية، بل أيضا الحقيقة الديموجرافية التي لم يأخذوها في الحسبان. لقد أنجب المهاجرون جيلا من «الصبَّاريم» الآخرين، كانت لديهم كل الخصائص التي يمتلكها «الصبَّاريم» الأوائل (إنهم من مواليد فلسطين أو البلاد، ويعيشون الواقع الإسرائيلي، ويمارسون الاقتراب من طبيعة البلاد وإجادة اللغة العبرية الحية الشائعة)، ولكن هؤلاء لم ينظروا إلى «الصبَّاريم» الأوائل على أنهم معلموهم ومبلورو هويتهم. لقد تعلم جزء كبير من هؤلاء «الصبّاريم» المتأخرين تعليما دينيا أو تقليديا، أثارهم ضد توجهات الهوية «الصبَّارية» بشأن الانفصال عن الثقافة اليهودية وعن كل التقاليد اليهودية. وكان البعد العلماني في مشروع الهوية «الصبَّارية» غريبا عن مشاعرهم وعن وعيهم[80].

وهكذا، فإن أسطورة «الصبار» ـ الإسرائيلية ـ بدأت تنقشع، وأصبح يواجه منذ ذلك الحين، أزمة متواصلة، وخلال تلك السنوات، مع تضعضع العناصر الإسرائيلية في الهوية الصبارية، بدأت العناصر اليهودية تزداد قوة. وعندئذ حدث سقوط الصبَّار العلماني، وظهر إلى الوجود «الصبَّار الديني» ـ رجل «جوش إيمونيم» (كتلة الإيمان). المستوطن المسيحاني ـ السياسي الذي يتبنى الأسطورة الجديدة الخاصة «بأرض إسرائيل الكاملة»، والتي تختلف عن نموذج الاستيطان الصهيوني العلماني والديني، والذي جاء ليسد فراغ غياب أسطورة العمل الجسماني والنبوءة الاجتماعية[81].

4- بعد حرب 1967، كانت قد حانت لحظة مواجهة الحقيقة بالنسبة «للصبارية». لقد بدأت قيادة الشعب والدولة في الانتقال من يد الزعامة التقليدية من أبناء الهجرات إلى أيدي «الصبَّاريم». وكان الانتظار المتواصل قد طال من أجل تغيير الأجيال في الزعامة، ونسبت كل المساوئ للزعماء من العجائز من أبناء الهجرات، الذين عاندوا في التشبث بالسلطة. وقد اعتقد الجميع أن «الصبَّاريم» الذين سيرثون بن جوريون وإشكول وسابير وجولدة مائير، سوف ينفضون عن الدولة علامات التهرؤ التي أحدثتها الزعامة العجوز: الفساد، والمحسوبية، والتساهل والصور الأخرى لإمساك

الدفاتر الحزبية. قد أسدلت خيبة الأمل التي أحدثها الزعماء «الصبَّاريم» الستار على فترة المثالية الصبَّارية، ليس في الحياة، بل في الأدب أيضا. ففي مواجهة عنف وقوة نبوءة ومنطقية وإخلاص جيل العجائز، ظهر «الصبَّاريم» كزعماء واهنين، متوسطين كثيري الخلاف، وليست لديهم قدرة على الخيال. وهكذا أزاح الواقع بقايا الادعاء الصبَّاري بأن «أبناء البلاد» يتميزون عن يهود الهجرات[82].

وهكذا، فإن جزءا كبيرا من المشكلة التي يمر بها المجتمع الإسرائيلي، تكمن في أن الوعي الإسرائيلي بدأ رويدا رويدا يستوعب أن «الصبَّار الميثولوجي» (الصبار الأسطوري)، هو شخصية اصطناعية، وأن صفاته لم تكن دوما إيجابية، وأن الآمال التي علقوها عليه مع صعوده إلى مواقع القيادة كانت آمالا كاذبة.

5- تمت إزالة مصطلح «عبري» الذي كان متعارفا عليه في فترة الاستيطان الصهيونى قبل الدولة للتفرقة بين اليهودي الذي يعيش في الشتات «واليهودي الجديد» ابن البلاد، وهو مصطلح كودي جرى تداوله على ألسنة أبناء البلاد لوصف واقعهم ووعيهم المنفصلين، من القاموس الجماهيري، وبدأت المؤسسة الرسمية الإسرائيلية في مجابهة الخطوات غير المنظمة لبلورة وعي قومي إسرائيلي عبري، من خلال جهود وزارة التعليم في الخمسينيات، التي بدأت تطبق دروسا في «الوعي اليهودي» لمقاومة هذا الوعي العبري المنفصل. وتناولت تلك الدروس «العادات في إسرائيل» والأعياد والصلوات ودروسا عن أحداث النازية، وبدأت أجهزة الإعلام الجماهيري في تبرير أن «الشعب اليهودي» شعب واحد له مصير مشترك. وكان إحد الأهداف الرئيسية من محاكمة «إيخمان»، كما ذكر بن جوريون في حينه، تعليم الشباب الإسرائيلي كيفية الاشتراك في المصير مع الشعب اليهودي، وذلك رغم الحقيقة القائلة بأن الصهيونية ظهرت إلى الوجود بالذات من أجل إلغاء هذا الاشتراك في المصير، ولكن الاعتماد العالمي والسياسي الدائم من جانب الدولة، على يهود الشتات، وبخاصة يهود الولايات المتحدة، زعزع أيضا مشاعر القومية الإسرائيلية العبرية المنفصلة لدى الإسرائيليين من مواليد البلاد «الصبَّاريم»[83].

6- تبني الدولة للمفاهيم الدينية عقب انتصار 1967، مما كشف عن أن

الكثيرين من العلمانين في إسرائيل احتفظوا بأنماط تفكير أسطورية ودينية غيبية تحت غلاف رقيق من العقلانية العلمانية. ويرى إمنون روبنشتاين أن «غروب قيم الصهيونية العلمانية الليبرالية والاشتراكية معا، دفعت (أبناء البلاد) إلى البحث عن مضامين جديدة لثقافتهم»[84]. وأشار المفكر الإسرائيلي يعقوب عميت، إلى «أن عددا ليس بقليل من التائبين الدينيين، يهجرون الصهيونية وتحقيق وصاياها، ويعودون إلى ما وراء جدران الجيتو الروحي، ولم يعد لهم دور في بناء قيم المجتمع الإسرائيلي، ويعفون أنفسهم حتى من واجب الدفاع عنه، ولذلك فإنه إذا كان هناك نزوح من البلاد، فإن هناك نزوحا كذلك من الصهيونية»[85].

وهكذا، فإن لجوء أجيال «الصبَّاريم» بعد حرب 1967 إلى اقتباس فقرات من العهد القديم، وجمع مقالات «الحكماء مباركي الذكر»، والاحتفال ببعض الأعياد التقليدية، كان بمنزلة السور الدفاعي، الذي أراد به «الصبَّاريم» أن يحيطوا به أنفسهم كسياج من نوع ما.

7- حدوث تحول حاد وجذري تجاه الشتات اليهودي، في الأدب الإسرائيلي الذي كان يكتبه «مواليد البلاد» من «الصبَّاريم»، والذي كان يتناول الشتات اليهودي بصورة سلبية، وخاصة بعد حرب 1976، وهي الحرب التي ساند خلالها الشتات اليهودي إسرائيل بصورة غير مسبوقة، وبعد ذلك في أعقاب حرب 1973، والتي شعر فيها الشتات اليهودي بأن إسرائيل معرضة بالفعل لخطر الإبادة، مما استدعى إلى ذاكرتهم ذكريات أحداث النازية. «وقد تجلى هذا التحول في أن اليهودي الشتاتي بدأ يظهر فيه باعتباره بطلا هائل القوة، وأصبح يهود الشتات هم المعادل المضاد للحيرة النفسية التي تعم الجمهور الإسرائيلي الصبَّاري. وهكذا انقلبت الأحوال، حيث أصبح اليهودي التقليدي هو الذي يمثل الجذرية والصمود في وجه تقلبات الزمان والمكان، بينما أصبح الشاب الإسرائيلي هو الإنسان المنقطع الجذور، والمصاب بخيبة أمل لافتقاره للخبرة ويتميز بالطفولية التي تدعو لليأس. ومن ذلك، على سبيل المثال، رواية الكاتب الإسرائيلي «بيت لإنسان واحد» (بايت لآدم إيحاد) والتي تتميز كلها بالأشواق إلى اليهودية التقليدية الشتاتية. إن بطل الرواية إيزي أورنان - وهو اسم له جذور ولا مثيل له - يظهر في بداية الرواية في شقته بتل أبيب، غارقا تماما في عالم من الصغائر. أما عمه

العجوز - الذي لا يتحدث لغويا ونفسيا إلا لغة اليديش - فإنه يرمز للارتباط باليهودية التقليدية. وقد أوصاه العم قبل الموت قائلا: «تذكر من أين جئت، إن شطر نهرص هذا هو اسم يجب ألا تخجل منه». وشطر نهرص هذا هو الاسم الشتاتي السابق لأورنان، وفي نهاية الرواية يطلب أورنان استبدال الأسماء»[86]. (وهنا تجدر الإشارة إلى ظاهرة شاعت في المجتمع الإسرائيلي في أعقاب حرب 1967، وهي ظاهرة العودة إلى الأسماء اليهودية الشتاتية الأصلية بدلا من عبرنتها كما كان مألوفا من قبل).

والنماذج في الأدب العبري الإسرائيلي، من هذا النوع كثيرة، من بينها على سبيل المثال لا الحصر : رواية «أمثال الزجاجات» (مشلي هبقبوقيم) لبنيامين تموز، و «ليست الحرب للأبطال» (لو لا جبوريم ملحاما) لإيهود بن عيزر، و «فويجلمان» لأهارون ميجد.

وهكذا فإن ركيزة أساسية من ركائز الطرح الصباري للهوية في إسرائيل وهي «رفض الشتات» قد سقطت وحل محلها «تقدير الشتات»، والاحتياج المادي والسياسي له، وتوقفت موضة تغيير الأسماء اليهودية إلى أسماء عبرية، مما أفقد «الصبَّارية» مبررا رئيسيا من مبررات استمرارها كطرح عبري مقبول للهوية في إسرائيل.

ولكن بالرغم من هذه العوامل، فإننا ينبغي أن نقرر أنه لعدة أسباب من بينها :

أ- تحول المجتمع الإسرائيلي اعتبارا من الثمانينيات من مجتمع يرفع الأعلام الأيديولوجية إلى مجتمع ينظر بشك إلى أي علم أيديولوجي يسعى لاستنفاره، واستغراقه في حالة من الحيرة الروحية تسيطر عليها المصالح والأهداف السياسية البراجماتية، وخلو حياته من الأهداف الكبرى التي تستدعي التضحية.

ب- عدم وجود أيديولوجية جديدة قادرة على ملء الفراغ الذي نتج عن ضمور كل من الصهيونية والصبَّارية.

لهذين السببين ولغيرهما فإنه لم يعلن حتى الآن عن الفشل الكامل لهاتين الأيديولوجيتين كطرحين للهوية في إسرائيل. وما زالتا تؤديان مهمتهما بشكل مؤقت، على غرار كيس تدريب الملاكمة الذي يفرغ فيه كل معارض لأي منهما جام غضبه، وما زالتا ترفضان أن يلقى بهما في سلة المهملات

بسهولة، وتحاولان البحث عن وسيلة للخروج من ورطتهما عن طريق السلام السياسي مع العرب. بأمل أن هذا السلام قد يغير من موقفهما في نظر من أصيبوا بخيبة الأمل منهما فيستعيدوا صلاحيتهما السابقة.

«إن الصهيونية تعتقد أن السلام سوف يساعدها على التخلص من العقبات التي أبطأت حتى الآن من عملية تنفيذ برنامجها، وأنه سوف يحول إسرائيل مرة أخرى إلى دولة فاعلة في نظر يهود الشتات، فتتجدد لديهم الرغبة في الهجرة إليها. وبالنسبة للإسرائيليين فإن هذا السلام سوف يثير فيهم مرة أخرى الرغبة في إقامة مجتمع متجدد، على النحو الذي تنبأ به الحالمون الصهيونيون منذ مائة عام. أما الصبارية، فتعتقد أن السلام سوف يقلل إلى حد كبير من ارتباط الدولة بيهود الشتات ومن علاقة الإسرائيليين بيهود العالم، وأن إسرائيل سيمكنها أن تبقى دون الاعتماد على المساعدة المادية والدعم السياسي من هؤلاء اليهود، وبهذه الطريقة تتعمق عملية الفصل بين «ابن البلاد» وبين يهود الشتات. وهكذا تستطيع الصبارية أن تتخلص من «عبء ميراث» اليهودية التاريخية، فتتفرغ للانتهاء من عملية بناء الثقافة المنفصلة ـ ثقافة مواليد إسرائيل»[86].

لقد كان صعود وغروب أوضمور الصبار «الميثولوجي» بمنزلة صورة كاشفة ومجسمة للإشكالية التي يعاني منها المجتمع الإسرائيلى في محاولاته لتحديد ماهية هويته.

وإذا كانت الهوية «الصبَّارية» قد تلاشى أثرها أو ضعف وجودها الفعال والمؤثر، سواء في الأدب الإسرائيلي الذي لا يمكن من دونه مناقشة جوانب الهوية في إسرائيل وتمحيصها، أو في الحياة، فهل طرح الأدب أو فرضت تطورات الأحداث السياسية والاجتماعية في إسرائيل بديلا لهذه الهوية؟ إن صراعات الثقافة السياسية لم تتوقف عن محاولات إفراز طرح جديد للهوية في إسرائيل، ولكنها لم تحسمه بعد.

وأخيرا يجب التنويه بأنه إذا كانت «الصبارية» قد كادت أن تتلاشى كأيديولوجية وبالذات كهوية، فإن الصفة «صبَّار» ما زالت قائمة وتطلق في المجتمع الإسرائيلي على كل من يولد في إسرائيل تمييزا له عن المهاجرين الجدد، ويقال إن فلانا هو جيل ثالث أو سادس من «الصبَّاريم»، وذلك بغض النظر عن كونه «إشكنازيا» أو «سفارديا» أو «حريديا»، حيث انتهت تماما

هوية الصبَّار الأصلية «الصبَّار الإشكنازي» الذي زاحمته في هويته ثقافات وطوائف يهودية كثيرة شوشت عليه وعلى آماله!!

هوامش الفصل الثاني

(1) سفر التكوين 10 :25 ـ 32.

(2) راجع بهذا الخصوص: (أ) ولفنستون. إسرائيل (أبو ذؤيب): تاريخ اللغات السامية.

(3) مالمات. أبراهام : تاريخ شعب إسرائيل (تولدوت عم يسرائيل)، دار نشر «دفير» تل أبيب، 1969، ص 46.

(4) الشامي. رشاد (دكتور) : تطور وخصائص اللغة العبرية (القديمة ـ الوسيطة ـ الحديثة)، دار نشر سعيد رأفت، القاهرة، 1978، ص 12 ـ 13.

(5) راجع: كمال. ربحي: التضاد في ضوء اللغات السامية، بيروت 1975.

(6) الشامي. رشاد: المرجع السابق، ص 13 ـ 14.

(7) الشامي. رشاد: الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، الطبعة الثانية دار الزهراء للنشر، القاهرة، 1991، ص 19.

(8) عفرون. بوعز : المرجع السابق، ص 141.

(9) نفس المرجع: ص 141 ـ 142.

(10) نفس المرجع: ص 241.

(11) نفس المرجع: ص 214 ـ 215.

(12) شترنهل. زئيف: «بناء أمة أم إصلاح مجتمع»؟ ؟بنيان أوما أو تيكون حفرا؟ «مكتبة»، «أوفاقيم»، دار النشر عم عوفيد، 1986، ص63.

(13) نفس المرجع، ص 64.

(14) عفرون. بوعز: المرجع السابق، ص 143.

(15) نفس المرجع، ص 215.

(16) تلمى. إفرايم ومناحيم: «لكسيكون تسيوني» (المعجم الصهيوني)، مكتبة «معاريف»، تل أبيب، 1978، ص 267 ـ 268.

(17) Eisenstadt. S.N: Israeli Society, Weiendfeld and Nicolson, London, 1969, p 10-14.

(18) شتهرنل. زئيف: المرجع السابق، ص 15.

(19) نفس المرجع، ص 239.

(20) Elon. AMos : The Israelis, Founders and sons, Holt, New york 1971, p. 329.

(21) Eisenstadt. S.N : op. cit, pp 7 -19.

(22) «جيل الصحراء» : اصطلاح استخدم في الأدب العبري الحديث وفي الأدبيات السياسية الصهيونية للإشارة إلى جيل التيه في، بعد خروج بني إسرائيل من مصر، حيث يرى الكثيرون أن الشعب اليهودي خلق في هذه الفترة بعد أن تخلص من أمراضه وعيوبه، ولم يخلق في أرض كنعان. ومن هنا فإن العلاقة المادية والأولية بين اليهود وفلسطين ليست علاقة طبيعية، ومن هنا أيضا، فإن الشتات يظل هو بوتقة الصهر الحقيقية لليهود.. وأكثر من هذا فإن التوراة أعطيت

لموسى في سيناء وليس في فلسطين، ولذلك فإن جيلا كاملا يجب أن يموت في الصحراء ليمهد السبيل لجيل جديد لدخول فلسطين.

(23) أورن: يوسف: «الصهيونية والصبارية في الرواية الإسرائيلية» (تسيونوت وتسباريوت برومان هيسرائيلي)، دار نشر «رعد» ريشون لتسيون، إسرائيل، 1990، ص 83.

(24) نفس المرجع.

(25) حفني. قدري (دكتور) : الإسرائيليون من هم؟ ـ دراسات نفسية، دون دار نشر، القاهرة (دون تاريخ) الباب الثالث، «شباب عجوز» (دراسة في سيكولوجية السابرا الإسرائيليين)، ص 302 ـ 303 (نقلا عن جورج فريدمان : «أهي نهاية الشعب اليهودي، بنيويورك، 1970، ص 117.

(26) نفس المرجع.

(27) نفس المرجع، ص 323.

(28) Elon. AMos : op. cit, p. 256.s

(29) الفتيكيم : اصطلاح معناه «المحنكون» أو القدامى ذوو الخبرة»، وهم أبناء الجيل القديم من المستوطنين الصهاينة في فلسطين ذوي الأصول الأوروبية، والطريف أن هذه الكلمة أدخلها يهود مصر إلى العامية المصرية وتنطق «فِتِك»، ويقصد بها الشخص المحنك صاحب التجربة.

(30) السفاراديم : صيغة الجمع العبرية من كلمة «سفارادي» نسبة إلى؛ سفاراد أي إسبانيا، وهو اصطلاح يستخدم من قبيل إطلاق الجزء على الكل إشارة إلى يهود شمال أفريقيا وتركيا وإيران واليونان والبرتغال.

(31) اليهود الشرقيون : يقصد بهذا الاصطلاح يهود البلدان العربية والإسلامية (مصر ـ سوريا ـ لبنان ـ العراق ـ اليمن..الخ)، وهي الدول التي كانت خاضعة للإمبراطورية العثمانية.

(32) في عام 1933 تم إنتاج فيلم سينمائي عبري بعنوان «الصبَّار» يتناول اللقاء بين المهاجر اليهودي القادم من الشتات وبين «الصبَّار» وهو اللقاء الذي كان مصدرا لكثير من الإبداعات البحثية والأدبية والمسرحية والسينمائية الإسرائيلية لسنوات طويلة. وقد أخرج الفيلم ألكسندر فورد، ويستهل بعرض الصورة التي قابل بها العرب، سكان البلاد، الطلائعيين اليهود في ذلك الوقت. (المصدر : يهوشواع بورات، مجلة «ششي» (يوم الجمعة) مجلة للثقافة، 1996/6/21، ص4.

(33) روبنشتاين. إمنون: «لنكن شعبا حرا» (لهيوت عم حوفشي)، شوكن، تل أبيب، 1977، ص 105.

(34) حفني. قدري : المرجع السابق، ص11.

(35) روبنشتاين إمنون : المرجع السابق، ص 102.

(36) أورن. يوسف: «الهويات في الأدب النثري الإسرائيلي» (زهويوت بسبوريت هيسرائيليت)، دار نشر «يحد»، إسرائيل، 1994، ص13.

(37) أفنيري ـ شلومو : «الفكرة الصهيونية بتنوعاتها» (هرعيون هتسيوني بجفاناف)، مكتبة «أوفاقيم»، «عم عوفيد»، القدس، 1980، ص 246.

(38) أورن. يوسف: «الهويات في الأدب النثري الإسرائيلي»، دار نشر «يحد» إسرائيل، 1994، ص 13.

(39) سميلانسكي. يزهار: «أيام تسيكلاج»، «دار نشر» «زمورة بتيان»، القدس، 1989 (جزءان)، ص 373 ـ 375.

(40) نيتسان. أوري: «بينه وبينهم» (بينه لبينهم)، دار نشر «مكتبة العمال»، 1953، ص 163.

(41) نفس المرجع، ص 120 ـ 121.
(42) سميلانسكي. يزهار: المرجع السابق، ص 876.
(43) سميلانسكي. يزهار: «ومضات» (مسكافيم)، دار نشر، زمورا بتيان، القدس، 1993، ص50 (وتعتبر هذه الرواية بمنزلة الجزء الثاني لرواية «مقدمات» (مِقداموت) التي نشرها عام 1992 بعد فترة طويلة من الانقطاع عن الكتابة امتدت من عام 1971).
(44) سميلانسكي. يزهار: أيام تسيكلاج، ص 714.
(45) نفس المصدر، ص 556.
(46) الأدب العبري الفلسطيني: يقصد به الأدب العبري الذي أنتج في فلسطين منذ بداية انتقال مركز الإنتاج الأدبي العبري الحديث من شرق أوروبا في مطلع العشرينيات وحتى قيام دولة إسرائيل، حيث تبدأ حقبة الأدب العبري الإسرائيلي.
(47) روبنشتاين، إمنون: المرجع السابق، ص 103.
(48) انظر: «أسطورة الصبَّار، الصبَّار مات في لبنان»، (ميتوس هصبَّار، هصبَّار ميت بلفانون)، صحيفة «معاريف» 1992/1/24، ص6.
(49) روبنشتاين، إمنون: المرجع السابق، ص 104.
(50) أورن. يوسف: المرجع السابق، ص 87.
(51) التاناخ: أحد الأسماء التي يطلقها اليهود على كتاب العهد القديم وهي اختصار لأسماء أجزائه الثلاثة: التاء، اختصار لكلمة توراة، والنون، اختصار لكلمة «نبيئيم» (الأنبياء)، والخاء، اختصار لكلمة «كتوفيم» (المكتوبات) ولكنها تنطق في نهاية الكلمة خاء.
(52) أورن. يوسف: المرجع السابق، ص87.
(53) ميرون. دان: «أربع وجوه في الأدب النثري العبري المعاصر» (أربع بانيم بسبوريت هعفريت بت يمينو)، دار نشر «شوكن»، القدس، 1972، ص 317.
(54) روبنشتاين. إمنون: «من هرتسل إلى جوشي إيمونيم ذهابا وإيابا» (ميهرتسل عد جوش إيمونيم أوبحزرا)، دار نشر شوكن، القدس، 1988، ص 43.
(55) عفرون. بوعز : المرجع السابق،
(56) سميلانسكي. يزهار: المرجع السابق، ص 97.
(57) أورن. يوسف: المرجع السابق، ص87.
(58) روبنشتاين. إمنون: المرجع السابق، ص 102 ـ 103.
(59) أورن. يوسف: المرجع السابق، ص12.
(60) روبنشتاين. إمنون: المرجع السابق، ص 133 ـ 134.
(61) تامارين. ج، بن تسفي. دافيد: «الصبَّاريم».
(62) روبنشتاين. إمنون: المرجع السابق، ص 134.
(63) حرب التحرير (ملحيميت هشِحرور): هو التعبير الذي يطلقه الصهاينة على حرب 1948، كما يطلقون عليها أيضا اسم «ملحيميت هقوميميوت» وهي تعني أيضا «حرب الاستقلال أو السيادة».
(64) جولان. شماي: موت أوري بيلد.
(65) أورن. يوسف: الصهيونية والصبارية في الأدب الإسرائيلي، ص 88 ـ 89.
(66) التحية المعتادة عند اليهود في أرجاء العالم هي «شالوم» وتستخدم في جميع الأحوال والأوقات. ولكن الصبَّاريم بتأثير من اللغات الأوروبية ورغبة في التخلص من تراث الشتات

وعاداته اللغوية بدأوا يستخدمون تحية الصباح «صباح الخير» (بوكرطوف) وتحية المساء «مساء الخير» (عيرف طوف) واعتزوا بها باعتبارها إحدى سماتهم اللغوية الفلسطينية.

(67) روبنشتاين: إمنون: المرجع السابق،

(68) أورن. يوسف: المرجع السابق، ص7.

(69) روبنشتاين. إمنون: المرجع السابق، ص 128.

(70) أورون. يائير: «الهوية اليهودية الإسرائيلية» (زهوت يهوديت يسرائيليت)، مكتبة «العمال» تل أبيب، 1993، ص38.

(71) نفس المرجع، ص9.

(72) أورن. يوسف: المرجع السابق، ص9 ـ 10.

(73) أورن. يوسف: نفس المرجع، ص93.

(74) سميلانسكي. يزهار: أيام تسيكلاج، ص76.

(75) سميلانسكي. يزهار: خربة خزاعة، ص40.

(76) نفس المرجع، ص45.

(77) نفس المرجع، ص46.

(78) راجع تفاصيل هذه الأعمال في كتاب: «الصهيونية والصبارية في الرواية الإسرائيلية» ليوسف أورن (ص 90 ـ 93).

(79) ناجيد. حييم: الاتجاهات الأربعة لليوتوبيا (أربع روحوت ها أوتوبيا)، ملحق «افار» 4/23/ 1996، ص 8 ـ 9.

(80) أورن. يوسف: الهويات في الأدب النثري الإسرائيلي، ص 14 ـ 15.

(81) أورن. يائير: الهوية اليهودية الإسرائيلية، المرجع السابق، ص27.

(82) أورن. يوسف: الصهيونية والصبارية في الرواية الإسرائيلية ص90.

(83) عفرون. بوعز: المرجع السابق، ص344.

(84) روبنشتاين. إمنون: «من هرتسل إلى جوش إيمونيم»، ص 51.

(85) عاميت. يعقوب: «من يسيطر على الدولة. (مي شوليط بمدينا)، صحيفة «عل همشمار» 17/ 1882/9، ص20.

(86) روبنشتاين: إمنون: «لنكن شعبا حرا» ص 180.

(87) أورن يوسف: نفس المرجع، ص 10.

3 الطرح الإسرائيلي للهوية في إسرائيل

مقدمـــة

مصطلح «إسرائيل» Israel

تنسب تسمية «إسرائيل» إلى سيدنا يعقوب، حيث ترد في التوراة قصة مفادها أنه خاض عراكا ضد رجل حتى مطلع الفجر عند جدول صغير في منطقة الأردن يدعى «يبوق»، ولما رأى الرجل أنه لا يقدر عليه، طلب منه أن يطلقه، فقال له لا أطلقك حتى تباركني، فباركه وقال له «لن يدعى اسمك يعقوب من بعد، بل إسرائيل، لأنك صارعت الله والناس وغلبت (سفر التكوين 20:23 وما بعدها). ولفظة إسرائيل مكونة من كلمتين ساميتين قديمتين هما: «إسر بمعنى غلب، و «إيل» أي الإله أو الله. وقد أصبحت هذه التسمية مصدر فخر من الناحية القومية لبني إسرائيل وأصبحوا ينسبون أنفسهم لها فيقولون : «بيت إسرائيل» أو «آل إسرائيل» أو «بني إسرائيل»، وكثيرا ما يختصرون التعبير فيقولون «إسرائيل» فقط كما رأينا في مأثور التلمود. والاسم العبري لفلسطين هو «إيرتس يسرائيل» أي «أرض إسرائيل».

وبالرغم من أن تيودور هرتسل زعيم الصهيونية السياسية، ورئيس المؤتمر الصهيوني العالمي الأول الذي انعقد في مدينة بال بسويسرا عام 1897، لم يتردد في تسمية كتابه المتضمن لدعوته هذه «دولة اليهود» فإن هذه الدعوة الصهيونية آثرت عند الكتابة عن فلسطين أن تسميها «أرض إسرائيل»، حرصا على تأكيد انتماء هذه الأرض إلى من يزعمون أنهم أسلافهم الأول، وهم أبناء يعقوب، أو «بنو إسرائيل».

وعندما أعلنت الصهيونية قيام دولتها في فلسطين في 15 مايو 1948، أطلقت عليها اسم «إسرائيل»، وطبع هذا الاسم في الأعداد الأولى من «الجريدة الرسمية» في رأس صحيفة تدعى «إسرائيل»، ولكن بعد أن قامت موجة من النقد تجاه هذه التسمية غيرت الحكومة الإسرائيلية الاسم بعد ذلك إلى «دولة إسرائيل»، وإن كان الشائع هو استخدام الاسم المختصر في جميع أجهزة الإعلام الإسرائيلية.

وقد فضل الصهاينة استخدام هذا الاسم «دولة إسرائيل» لدولتهم، بدلا من الاسم الذي كان قد اختاره هرتسل وهو «دولة اليهود» لأسباب نذكر منها:

1- إيجاد تناسق بين اسم الدولة، والاسم العبري لفلسطين، وهو «أرض إسرائيل».

2- إيثار الصفة العنصرية الكامنة في اسم إسرائيل على الصفة الدينية في لفظة اليهود.

3- عدم الرغبة في التذكير بالحدود القديمة لمملكة يهودا البائدة، التي لم تكن تشمل إلا القسم الجنوبي من فلسطين من دون ساحل البحر، مما يمثل قيدا تاريخيا للمطامع التوسعية الاستعمارية للصهاينة الذين يريدون أن يضعوا تحت قبضتهم أوسع رقعة ممكنة من الوطن العربي.

وقد خلقت هذه التسمية عدة مشاكل أمام المشرعين الصهاينة، حيث انتقلت صفة الإسرائيلي من الشعب (وهي صفة مذكرة في العبرية) إلى الدولة (وهي صفة مؤنثة في العبرية)، وهو الانتقال الذي أدى إلى انطباق هذه الصفة على كل من يقيم داخل إسرائيل من العرب والمسلمين والمسيحيين، وأرغم السلطات الإسرائيلية على اعتماد هؤلاء العرب المقيمين فيها في عداد المواطنين الذين يتمتعون بالجنسية الإسرائيلية.

وقد أصبح اليهودي المقيم خارج إسرائيل، وفقا لقانون العودة ، الصادر في 5 يوليو 1950، هو الآخر «إسرائيليا».

والخلاصة هي أن الإسرائيلي «وفق هذا المفهوم هو أولا وأخيرا، اليهودي المقيم في إسرائيل، واليهودي المقيم خارج إسرائيل أيضا، بشرط أن يكون صهيونيا متمسكا بالولاء لإسرائيل، ومن هنا اكتسبت لفظة «إسرائيل» في المصطلح السياسي المعاصر دلالة مختلفة تماما عن الإسرائيلي قبل الصهيونية، والإسرائيلي في بداوة العبريين الأولى.

وقد تجدر الإشارة إلى عدم الخلط في إطار تحديد مفاهيم هذه الاصطلاحات بين اصطلاحات مثل «دولة إسرائيل» و «أرض إسرائيل». إن «دولة إسرائيل» هي اصطلاح سياسي محدد، بينما «أرض إسرائيل» هي اصطلاح جغرافي. فدولة إسرائيل يمكن أن تمتد على كل «أرض إسرائيل» أو على جزء منها، أو حتى على أجزاء ليست تابعة «لأرض إسرائيل» (مثل شرم الشيخ والجولان على سبيل المثال). ودولة إسرائيل هي الإطار الحاسم بالنسبة للمبدأ الصهيوني.

الطرح الإسرائيلي للهوية في إسرائيل

من الظواهر التي تميز الواقع الثقافي والسياسي لدولة إسرائيل، أن المصطلحات فيها تغير مدلولاتها. ففي السنوات الأولى للدولة، عندما كان شخص ما يصف نفسه بأنه «إسرائيلي»، فإنه كان يقصد بذلك أنه يقبل اتجاهات الأيديولوجية «الصبَّارية». وكما عرفنا من قبل، فإن هذه الأيديولوجية كانت لديها تحفظات تجاه السمات، وطرق التفكير، ومناهج الحياة، التي تم تخليدها في أوصاف البلدة اليهودية في الأدب العبري باعتبارها مميزة لليهود في الشتات. إذن، فالمصطلح «إسرائيلي» كان يمثل اختلافا قاطعا عن الشتاتية ويعبر عن صورة اليهودي الجديد الذي بدأ ظهوره في فلسطين اعتبارا من «الهجرة الثانية» : إنه «الصبَّار» الذي ظهر حين لم يكن المصطلح «إسرائيلي» يتضمن مواطني الدولة من غير اليهود. وحينما تجادلوا في الدولة آنذاك حول مسألة الهوية الذاتية، وهل الوصف الصحيح هو «إسرائيلي» أم «يهودي» لم يكونوا يقصدون بذلك كل سكان الدولة، بل سكانها اليهود فقط، وكان كل من يتبنى لنفسه المصطلح

«إسرائيلي» إنما يقصد بذلك انتماءه إلى الأيديولوجية «الصبَّارية»، ومن فضل المصطلح «يهودي» فإنه كان يعبر بذلك عن تحفظه على الأيديولوجية «الصبَّارية».

ويشير شمعون هيرمان في البحث الذي أجراه عن اتجاهات الهوية في إسرائيل، إلى «أنه بمقارنة الإجابات التي تلقاها في بحثه عام 1974 والتي تلقاها في بحثه عام 1965، وجد أن هناك نوعا من الاستقرار إلى حد كبير فيما يتصل بالعلاقة اليهودية والإسرائيلية، وأنه كان هناك بشكل أو بآخر ميل شديد للنظر إلى الإسرائيلية واليهودية على أنهما متلازمان»[1].

وقد غيرت التغييرات التي حلت بالمجتمع الإسرائيلي منذ ذلك الحين من مدلول المصطلح «إسرائيلي»، وذلك لأن مواطني الدولة من غير اليهود لم يعد يطلق عليهم «أقليات»، بل يطلق عليهم في المصطلح العبري السائد اسم «الوسط» (مجزر) ويسمونهم «الوسط العربي»، على غرار «الوسط الديني» و «الوسط الزراعي» وما شابه ذلك من سيل المصطلحات التي ينحتونها في إسرائيل، من حين لآخر ويحملونها مدلولات سياسية أو ثقافية. كذلك فإن الأيديولوجية «الصبَّارية» فقدت سحرها المعهود، وأدار لها الأدباء والمفكرون الإسرائيليون ظهورهم.

وبتأثير هذه التحولات أصبح هناك مدلول جديد للمصطلح «إسرائيلي»، بحيث أصبح معناه هو السعي للمساواة المدنية لكل سكان الدولة، دون أن تكون هذه المساواة مشروطة بالأصل القومي أو الديني للمواطنين. وعلاوة على ذلك فإن «الإسرائيلية» تعرض وتطرح، على أنها إطار مشترك لكل المواطنين في دولة إسرائيل، شريطة إلغاء الفواصل الفارقة بين المواطنين بسبب أصلهم القومي.

وبقدر ما ينطلق أصحاب هذا الطرح الإسرائيلي للهوية من مقولات تضع الديمقراطية التي تتشدق بها إسرائيل، أساسا لمطالب كلا الطرفين (الإسرائيلي المؤيد للطرح والفلسطينيين في إسرائيل)، أساسا لطرح الهوية المدنية كأساس مشترك لكل سكان الدولة، مع التغاضي عن البعدين الأيديولوجي والديني، فإن هذا الطرح ينطلق أيضا من دوافع سياسية تبلورت بشدة في المجتمع الإسرائيلي بعد حرب 1967، تجاه الصراع العربي الإسرائيلي تدعو إلى السلام بين إسرائيل والدول العربية، عن طريق

الانسحاب من كل الأراضي المحتلة، وخاصة الضفة الغربية وغزة، والدعوة لإقامة دولة فلسطينية مستقلة.

ويعتبر الطرح الإسرائيلي للهوية أحدث الرؤى المقترحة للهوية في إسرائيل، إذ إنه أحدث من الطرح «الصبَّاري» الذي يعود إلى فترة الهجرتين الثانية والثالثة، كما بينا من قبل، وأحدث من الكنعانية التي تعود إلى الأربعينيات من هذا القرن. وبطبيعية الحال، فإن هذا الطرح بدأ مع إعلان قيام دولة إسرائيل في عام 1948 في حالة من التقاطع حينا والتوازي حينا آخر والالتقاء حينا ثالثا مع «الصبَّارية».

ويختلف الطرح الإسرائيلي للهوية عن الطرحين السابقين (الكنعانية والصبارية) في طبيعته، لأنه يرتكز على واقع الحياة في دولة إسرائيل، وليس على تصورات لخلق صورة عبرية سياسية إقليمية استنادا للتراث الثقافي السامي (الطرح الكنعاني)، ولا كذلك على نبوءة خلق شعب جديد من الشعبة العبرية لليهود (الطرح الصبَّاري)، ولا على الربط بين الشعب والدين (الطرح الصهيوني). ويعتبر يوسف أورن أن هذا الطرح هو طرح أكثر اعتدالا، لأنه لم يضع ضمن أسسه السعي للانعزال المطلق عن اليهود في الشتات. فهذا الطرح يستند إلى ما ورد في وثيقة الاستقلال وعلى القوانين التي استنها البرلمان الإسرائيلي (الكنيست)، بشأن الارتباط والتواصل بين يهود إسرائيل ويهود العالم. وأهم هذه القوانين هو، بلا شك، «قانون العودة»، الذي يمنح حق الهجرة والمواطنة لكل يهودي يريد أن يهاجر إلى دولة إسرائيل، ويرى كذلك «أن علمانية هذه الهوية الإسرائيلية هي علمانية معتدلة ومحددة عن رضى واتفاق، وتعبر اتفاقية «الوضع الراهن» (ستاتوس كو) السياسية في مجال الدين عن التسوية بين الدينيين والعلمانيين، وترتكز عليها تقريبا الهوية الإسرائيلية. كذلك فإن الامتناع عن فصل الدين عن الدولة يعكس تقريبا التسوية المقبولة من الهوية الإسرائيلية، كما أنها تعبر عن اعتدالها كهوية علمانية»[2].

ويرى أورن كذلك «أن نغمة الاختلاف عن يهود الشتات، الموجودة في الطرح الإسرائيلي للهوية، تتغذى من الانطباع الإسرائيلي العميق، الذي كلما كان مشوشا ومن الصعب وصفه، فإنه يمنح الإسرائيليين الإحساس بأنه لا يوجد مصير مشترك واحد يربطهم بيهود الشتات، وهذا الانطباع

الإسرائيلي هو انطباع خاص بجمع شتات اليهود ودمج الطوائف، وبصورة حياة أصيلة (وبصفة خاصة الصور التعاونية: «الكيبوتس» و «الموشاف التعاوني»)، والخدمة العسكرية لعدة سنوات في الخدمة النظامية ولسنوات طويلة في الاحتياطي الذي يعتبر بمنزلة استمرار للخدمة النظامية. ويتضمن الانطباع الإسرائيلي الشراكة في مصير دولة إسرائيل: في ضائقات وكوابيس الموقف الإسرائيلي، والامتصاص المتواصل للعداء العربي من جانب الدول العربية القريبة والبعيدة. ويتضمن كذلك تمرسا بظروف السيادة اليهودية وبالديموقراطية ذات الطابع المحلي الخاص، وبطريقة تعتبر خاصة وبتلقائية في الأخذ والرد للمواطن مع السلطات الحكومية، وبافتقاد الشكليات في العلاقات الإنسانية. ولهذه الهوية أبطالها الثقافيون، ومقدساتها وثوارها ومتمردوها، وأطوارها الغريبة ومهرجوها. ويصعب على اليهودي الذي لا يقيم في دولة إسرائيل أن يفهم الهوية الإسرائيلية وأن ينتمي إليها أيضا. إن الحيوية والنشاط والإيقاعية تبدو بالنسبة له مثيرة للاستغراب في أحسن الحالات، وأقرب إلى الجنون في أسوأ الحالات، حيث إنهم يبدون كأشخاص جذابين بحيويتهم لمن هم غير يهود، يلتقون لأول مرة بيهود من أصلاب الإسرائيليين»[3].

واستنادا إلى ما أشرنا إليه سابقا، في مقدمة البحث، بشأن:

1- التداخل بين طروح الهويات في إسرائيل ووجود نقاط تماس بينها في العديد من الأسس والمفاهيم والمبادئ والقيم، مما يصعب معه فصل كل طرح منها على حدة، دون أن تكون هذه النقاط المشتركة أساسا لفهم نقاط الاختلاف.

2- إن حرب 1967، كانت مرحلة فاصلة في تاريخ دولة إسرائيل، بقدر ما كانت أيضا نقطة تماس مهمة بين الطرح الإسرائيلي للهوية وبين بداية غروب الطرح الصباري للهوية.

استنادا إلى هذين العاملين يمكننا أن نؤكد أن طروح الهويات في ذلك التوقيت بالذات، كانت قد وصلت إلى ذروتها، نظرا لأن الخصوم السياسيين في إسرائيل، كانوا في حاجة إلى هذه الطروح المختلفة من أجل تثبيت دعائم وجهات نظرهم السياسية حول قضية محورية هي: مستقبل المناطق العربية المحتلة.

إن أنصار وجهة نظر «أرض إسرائيل الكاملة» ومؤيدي الاستيطان في المناطق المحتلة، كانوا متمسكين بالهوية اليهودية أو بحليفتها العلمانية - الهوية الصهيونية. أما معارضوهم الذين كانوا يرون ضرورة التوصل إلى تسوية إقليمية للصراع العربي الإسرائيلي، واستخدام المناطق المحتلة كورقة مساومة من أجل التوصل إلى سلام مع العرب مقابل هذه الأراضي، فإنهم سعوا إلى التمسك خلافا لخصومهم السياسيين، بالطرح الإسرائيلي للهوية، والذي يعتبر بمعيار ما، بمنزلة توليفة من الطرحين الكنعاني والصبَّاري.

وقد أخذ الطرح الإسرائيلي للهوية بهذه الطريقة اتجاها جديدا، حيث إنه لايعتبر بإطاره الحالي هوية قومية، بل هوية متعددة القوميات على أساس مدني - سياسي - يقوم على أساس الانتماء المدني للدولة. وهكذا فإن هذا الطرح يمكن أن يكون هوية مشتركة لكل مواطني الدولة دون تفرقة في الدين أو في الأصل القومي.

ويقول يوسف أورن «في الفترة الانتقالية التي نمر بها وبسبب الحاجة الوجودية لمساعدة المجال اليهودي في العالم، فإن الهوية الإسرائيلية، تقلل حاليا من المطالبة بالانعزال عن المجال الكامل للشعب اليهودي، ولكن هذه الهوية ستكون في المستقبل هي هوية مواطني الدولة فقط، أيا كان دينهم»[(4)].

وتستند نغمة الاختلاف عن يهود العالم القائمة في الطرح الإسرائيلي للهوية إلى عدة أسباب :

1- الإحساس بالانتماء الشديد تجاه الإسرائيليين الآخرين، الذين ليسوا من أصل يهودي، والذين يعيشون الواقع الإسرائيلي يوما بيوم مع الإسرائيليين ذوي الأصل اليهودي.

2- السخط على يهود العالم، الذين لا يتحملون عبء الموقف الإسرائيلي ويكتفون بالتأييد المعنوي وبالنشاط الخيري الإنساني. وهذا النشاط الخيري الإنساني يلعب دورا مهما في تغذية مشاعر الاستياء والنقمة تجاه يهود العالم، لأن اليهودي الذي يقوم بذلك يتعالى من خلاله على قريبه الإسرائيلي الفقير ويمن عليه ويأخذ لنفسه في مقابل ذلك الحق في التدخل في الشؤون الداخلية لدولة إسرائيل.

3- الفكرة الخاصة بأن الاقتراب الوثيق إلى حد ما من يهود العالم يؤثر بالسلب في توثيق العلاقة، بين الإسرائيليين ذوي الأصل اليهودي

والإسرائيليين الآخرين في دولة إسرائيل، وذلك على اعتبار أن العلاقة بيهود الشتات تعطي للمواطنين الإسرائيليين غير اليهود مبررا أخلاقيا للتعاطف مع الفلسطينيين وتوثيق علاقاتهم مع العالم الإسلامي[5].

ويعتبر بوعز عفرون من أبرز المعبرين عن الطرح الإسرائيلي للهوية حيث هجر بعد حرب 1967، وجهة النظر الكنعانية الخاصة بيوناتان راتوش، واتضح له بعد الهزة التي مر بها أن قواعد التطبيع ما زالت غير واضحة تماما بالنسبة للوجود اليهودي في العالم، وأدرك أن «ضائقة اليهود» ـ خطر معاداة السامية الذي أشارت إليه الصهيونية ـ ما زالت قائمة. كذلك فإنه فهم أن الوصف الشكلي للقومية القائمة على الإقليم واللغة، لا تتناسب مع الماهية اليهودية وفقا لما أثبتته ردود الأفعال الانفعالية والطبيعية للجماهير اليهودية في العالم عندما تعرضت دولة إسرائيل للخطر. ولذلك فقد توصل إلى استنتاج بأنه لا معنى «لإنكار حقيقة وجود الشعب اليهودي»، ولكنه أضاف قائلا، إنه منذ أن أقام هذا الشعب دولته «بدأ مبدأ التنظيم الدولاني ـ الإقليمي (الدولاني نسبة للدولة) اللغوي في إثبات وجوده». ومعنى هذا، أن «التسوية» التي قام بها بوعز عفرون مع الصهيونية باستعداده للانحياز إليها مادام هناك خطر على وجود الدولة، كانت تسوية مؤقتة، لأنه كان مقتنعا. بأن «المبدأ الدولاني سوف يهزم المبدأ الإثني ـ الديني في النهاية، حيث إن انتصار هذا المبدأ هو أمر حتمي من أجل وجود الدولة»[6].

وفي عام 1988 أي بعد عشرين عاما، نشر بوعز عفرون كتابا بعنوان «الحساب القومي» (هحشبون هلئومي)، فصل فيه وجهة نظره تجاه العديد من القضايا. ومن أهم القضايا التي يطرحها الكتاب قضية أن اليهود لم يكونوا شعبا، وأنه لا يوجد ما يسمى بالشعب اليهودي في ماضي التاريخ اليهودي، لأن الجماعة اليهودية اتخذت دوما وضع الطائفة المنغلقة على نفسها طوال تاريخها، وأن الأساس الديني والوضع الاجتماعي لهذه الطائفة لا يؤدي إلى قيام كيان قومي طبيعي. ويرفض المؤلف كذلك رأي المؤرخين اليهود الذين يعتبرون أن الدين هو أساس القومية، مؤكدا على أن الصفة الروحية والثقافية للهوية اليهودية تبلورت في الشتات اليهودي. وأن اليهود طيلة آلاف السنين من الشتات، تبنوا لأنفسهم طرق بقاء خاصة بهم، كانت تنجح أحيانا وتفشل أحيانا أخرى، ولكنهم ظلوا مع هذا متمسكين بها،

وأنهم لم يجربوا في أي مكان في العالم أن يعيشوا حياة مستقلة حرة، وأن يكونوا أسياد أنفسهم، حيث تركوا هذه الأمور، سواء عن وعي أو غير وعي للأجانب الذين عاشوا بينهم، وكانوا رغم هذا يشكرون الله ويرون أنفسهم مختارين ومتعالين، في انتظار المسيح المخلص ومتمسكين بدين متحجر، دون أن يحاولوا العودة إلى فلسطين جيلا بعد جيل، إدراكا منهم أن السيادة السياسية اليهودية في فلسطين لا تشكل ضمانه لبقاء الوجود اليهودي، مثلما يشكلها الشتات اليهودي رغم كل معاناة الحياة فيه.

كانت هذه هي خلاصة أبرز الأفكار التي طرحها بوعز عفرون في كتابه، والتي أثارت ردود فعل واسعة في جميع الأوساط الثقافية والسياسية والعلمية في إسرائيل، لأنه قام بنقد وتفنيد جميع الدعاوى التي اعتمدت عليها الحركة الصهيونية في العصر الحديث.

أما بالنسبة لانحياز عفرون ومناداته بالطرح الإسرائيلي للهوية القائم على الدولانية (نسبة للدولة) الإقليمية واللغوية، فإنه يقدم استنتاجه القاطع حياله على النحو التالي :

«إن الهدف الأصلي للصهيونية العلمانية لم يكن «امتلاك القوة» بل تحقيق «التطبيع» Normalization، وعودة الشعب اليهودي إلى التاريخ والوصول إلى وضع متساو مع الآخرين. و «التطبيع» يعني حدوث تغيير كيفي في الشعب اليهودي داخل بلاده وتحوله من طائفة دينية إلى طائفة قومية، أي الانفصال عن الشعب اليهودي في أماكن شتاته، ويكمن مغزى هذا الانفصال في الامتناع عن استغلاله، والامتناع عن تطبيق سياسة قائمة على التعالي عليه، والامتناع كذلك عن أن نصبح مصدرا لأحلامه، وكذلك الامتناع عن الادعاء بأننا نشكل ما يشبه المركز بالنسبة له. ومغزى هذا أن الشعب اليهودي له الحق في أن يعيش في أماكن شتاته دون أن يشعر بأنه في وضع أقل من الأمة الإسرائيلية، كما أن الأمة الإسرائيلية، من جانبها، يجب ألا تعتبر نفسها بمنزلة «المستقبل» بالنسبة للشعب اليهودي. كما أن الأمة الإسرائيلية، ومن خلال انفصالها عن وضع الطائفة اليهودية، فصلت نفسها أيضا عن صفة «اليهودي» وتحول الانتماء إلى نتيجة بسيطة تتمثل في الحصول على الجنسية الإسرائيلية، دون أي تفرقة من حيث الأصل العرقي أو الطائفي أو الديني أو الجنسي»[7].

ومعنى هذا الذي يطرحه بوعز عفرون هو تغيير «الوصف القومي الإسرائيلي» من الارتباط بالقيم الخاصة بالأصل الديني ـ العرقي إلى الاستناد إلى المبدأ الإقليمي، ونتيجة لهذا التغيير ينبغي على دولة إسرائيل أن تتوقف عن كونها يهودية، وتلغي «قانون العودة» الذي يفرق بين مواطنيها ذوي الأصل اليهودي وبين الأصول الأخرى:

«على الدولة أن تتصرف كدولة، لكي يتسنى لها الوجود بشكل عام. ومعنى قبول مسؤولية الكيان، هو القبول بالمنظومة العامة لقواعد السلوك الدولي وممارسة مهامها وفقا لمستواها. هذا هو مغزى الهدف الصهيوني الأصلي، الذي تعرض للنسيان، وهو تطبيع الشعب اليهودي، ومعنى هذا التطبيع هو الانفصال نهائيا عن قيم وأبنية وأنماط التفكير الخاصة بالطائفة الدينية اليهودية، وخلق أمة إسرائيلية جديدة، إن أي دولة تقوم على أساس مغاير لذلك ليست في الحقيقة دولة حقيقية، وفقا لمغزى هذا المصطلح»[8].

ويشير عفرون في هذا الصدد، إلى «أن غالبية السمات المشتركة لليهود في معظم الدول (مثل كونهم أقلية، وكونهم مركزين في مهن معينة وكونهم مرتبطين بآخر طائفية وكونهم يعتمدون على ثقافة علمانية عامة) قد اختفت في إسرائيل التي أسس فيها اليهود مجتمعا كاملا، مجتمعا سياسيا. ونتيجة لذلك ظهرت سمات قومية إقليمية لا تتوافر ليهود آخرين، وأدى ذلك من جانب آخر، إلى مشاعر غربة بين مواليد البلاد ومن شبوا فيها، تجاه اليهود الذين يعيشون في بلاد أخرى، كما أن الثقافة العلمانية التي تطورت في إسرائيل تفتقر إلى أي سمة يهودية، تماما مثل الثقافات العلمانية في البلاد التي يعيش فيها اليهود»[9].

ويؤكد عفرون على نفس المعاني مرة أخرى بقوله: «إن السمات القومية الإسرائيلية ليست سمات يهودية على الإطلاق، بل هي سمات مميزة للمجتمعات الطلائعية الغنية مثل: مدى تحقيق المساواة، توافر النشاط والتفاؤل، والاستخفاف بالقيود التقليدية، والاستعداد لقبول التحديات والتجارب، وذلك إلى جانب سمات سلبية مثل: التسلط والتطرف القومي الضيق، وتبجيل القوة، وهي أمور مميزة لكثير من الأمم التي حالفها الحظ في ساحة القتال»[10].

ويرفض بوعز استمرار وصف الدولة على أنها دولة يهودية، لأن هذا

الأمر يترتب عليه رفض نسبة كبيرة من الذين يقيمون فيها من غير اليهود (يقصد فلسطينيي 1948) لهذا الوصف، كما أنه يمكن أن يؤدي إلى انفجار تمرد قد يقود إلى حرب أهلية مكبوتة:

«إن وصف الدولة بأنها دولة يهودية، يعني أن أكثر من ثلث، وفي الغد نصف السكان الذين يعيشون في الإطار السياسي الإسرائيلي، وهم من غير اليهود، لا يمكنهم قبول مثل هذا الوصف. ونتيجة لذلك فإن هذا الإطار يتفسخ حتما في اللحظة التي تهتز فيها قوة الأساس القومي السائد، ويحدث ذلك عندما ينفجر تمرد معلن أو غير معلن ضد الإطار الرسمي، وتكون هذه، في الحقيقة، حالة حرب أهلية مكبوتة»[11].

والحل الذي يقترحه بوعز عفرون هو استبدال «قانون العودة» بقانون إنساني - ليبرالي يترتب عليه «منح الملجأ للاجئين المضطهدين، سواء كانوا يهودا أو فلسطينيين، على أساس أن الدولة مشتركة بين الشعبين، ولكن دون منحهم الجنسية بصورة تلقائية. ومن أجل ذلك سيضطر اللاجئ إلى مواجهة الاختبارات العادية للجنسية التي لن تكترث بالجانب الديني والقومي»[12].

وفي رأيه، أن العلاقة القائمة بين اليهودية والصهيونية، بمفهومها السياسي، ليست غير أخلاقية فحسب، استنادا إلى «قانون العودة»، بل تحمل أيضا في طياتها كارثة على اليهودية. إن الصهيونية المسيحانية التي سيطرت على الدولة منذ حرب 1967، تتآمر على أسس الأخلاقية. ويرى أن هذا الأمر هو بمنزلة «شبتائية جديدة» (نسبة إلى آخر المسحاء الكاذبين شبتاي بن تسفي) ستكون نتائجها بالنسبة لليهودية، بعد أن يصابوا بخيبة أمل ويفيقوا منها، مدمرة بصورة لا تقل عن تلك التي أعقبت الحركة المسيحانية الكاذبة التي ادعاها شبتاي بن تسفي. ومن أجل الحفاظ على روح اليهودية لابد من الفصل بين الدولة وبين اليهود الذين يعيشون خارج حدودها، أو حسب تعبيره: إن رفض أسطورة «الشعب الواحد» هو أمر ضروري من أجل استمرار التواصل والهدوء اليهوديين في العالم»[13].

وهذا التطبيع الإقليمي الذي ينادي به بوعز عفرون ينطوي على بعض من الأسس الكنعانية، وخاصة فيما يتصل «برفض الشتات اليهودي»، ولكنه في نفس الوقت لا يأخذه بحذافيره. إن عفرون لا يعترف باليهودية على

أنها مجرد طائفة دينية، وفقا لرأي راتوش، بل يرى أنها حضارة ثقافية لها إبداعاتها باللغات المختلفة عبر الأجيال، ولذلك فإنه يرى، أنه ليس هناك أي إمكانية لفصل العبرانية القديمة عن التراكمات الهائلة والثرية للثقافة اليهودية. فمن المستحيل تجاوز ألفين وخمسمائة سنة، لأن الوعي القومي العبري سيكون دائما في حاجة إلى اليهودية»[14].

وهنا يظهر التأثير المباشر أو غير المباشر لوجهة النظر العلمانية الخاصة بجماعة «البوند» والتي تمسك بها عفرون حتى الحرب العالمية الثانية، حيث يعترف بصحة ما قالوه من أنه قد تطور في شرق أوروبا كيان قومي يهودي، ولذلك فإنه لا ينبغي النظر إلى يهود العالم على أنهم ينتمون إلى شعب واحد، وذلك لأن تطور الوعي الجماعي اليهودي ارتبط بظروف البيئة التي يعيشون فيها. واستنادا إلى وجهة النظر البوندية العبرية، التي يدعو إليها عفرون، فإنه كما وجد في شرق أوروبا كيان قومي ييديشي، فقد قامت في إسرائيل أمة عبرية، والعلاقة بينها وبين التجمعات اليهودية الأخرى، التي لا تستطيع ولا يريد أن تكون ضمنها في إطار قومي واحد، هي علاقة قائمة على أساس ثقافي. ومعنى هذا، أن العلاقة الثقافية بين مواطني الأمم المختلفة من اليهود، ليست مجرد علاقة دينية، على النحو القائم لدى أصحاب العقيدة المسيحية الكاثوليكية أو الإسلامية. ومن هنا فإنه يرى أن الثقافة هي ظاهرة علمانية، وعلى هذا الأساس يمكن فهم العلاقة التي يشير إليها بين الثقافة الييديشية العلمانية الشرق أوروبية، وبين الثقافة العبرية التي نشأت في فلسطين والموجودة في إسرائيل[15].

أما بالنسبة للمناطق المحتلة بعد حرب 1967، فإن عفرون يرى أن هذه المناطق تحدد «قضية جوهر الدولة وجوهر شعبها، وذلك إزاء العدد الكبير من السكان العرب الفلسطينيين الذين دخلوا بعد هذا الاحتلال في إطار السيطرة العسكرية الإسرائيلية»، ويحذر من الاستجابة لمطالب الشوفينيين المتطرفين الذين يطالبون بضم هذه المناطق «لأنه عندئذ سيظهر وضع يصبح فيه ما يزيد على ثلث السكان من غير اليهود، وهو ثلث يتميز بالقدرة الكبيرة على الإنجاب، كما أن كل الأوصاف التي أطلقت على البلاد «كدولة يهودية» ستواجه، خلال جيل واحد، حقيقة أن نصف السكان هم من غير اليهود». كذلك فإن عفرون يرفض الاستيطان الإسرائيلي في هذه المناطق:

«لا ينبغي أيضا قيام السكان المحتلين بإنشاء مستوطنات في هذه المناطق المحتلة، لأنه في حالة دوام الاحتلال، ستنشأ مجموعة عرقية ذات صلاحيات زائدة تستعبد السكان المحتلين إلى الأبد، مما يضر بمفهوم الدولة القومية، لأن حقوق المواطنة في الدولة القومية ستمتد هنا إلى ما وراء الأراضي الإقليمية للدولة ووفقا للانتماء العرقي وليس السياسي»[16].

ويرى عفرون أنه «ما دامت العلاقات القائمة على العداء بين إسرائيل وجيرانها مستمرة، وهي علاقات يحرص النظام السياسي على استمرارها، لكي لا يضطر للتخلي عن جزء من هذه المناطق التي احتلها، أو عنها جميعا في إطار أي تسوية، فلن يكون لدى إسرائيل أي استعداد للانفتاح على العناصر غير اليهودية داخلها، وستكون إضافة سكان غير يهود لدولة إسرائيل بمنزلة إضافة لسكان معادين لها بصورة فعلية أو منظورة، ويعني ذلك إضعاف الدولة»[17].

ومن المفكرين الذين تبنوا الطرح الإسرائيلي للهوية بدرجة تقترب من وجهة نظر بوعز عفرون العبرية القومية، البروفسور يوسف أجاسي، وذلك في كتابه «بين الدين والقومية ـ نحو هوية قومية إسرائيلية»[18]، حيث يقدم عبر هذا الكتاب مساهمة فكرية لتوضيح الفارق بين الكيان الإسرائيلي ـ اليهودي وبين الكيان اليهودي الشتاتي. ووجهة نظر أجاسي في هذه القضية أوضح من وجهة نظر بوعز عفرون. فبينما يرى عفرون أن الدولة الليبرالية على غرار الولايات المتحدة الأمريكية، هي مؤسسة تبلور الأمة، فإن أجاسي بتأثير من معلمه كارل بوبر وصديقه هليل كوك، يعترف بالأمة الليبرالية باعتبارها كيانا في حد ذاته وكمفهوم فكري ومؤسسة اجتماعية تبلور التفاصيل لجماعة لديها وعي جماعي[19].

والأمة، في رأيه، هي ظاهرة اجتماعية إقليمية، والأمة الليبرالية هي أمة تعددية. ولذلك فإن يهود إسرائيل ينتمون إلى الأمة الإسرائيلية التعددية، بينما ينتمي يهود العالم إلى الأمم في الأقاليم التي يعيشون فيها، وذلك شريطة أن تكون هذه الأمم ليبرالية ولا ترفض اليهود باعتبار أنهم عناصر غريبة. ويكاد لا يكون هناك فارق بين عفرون وأجاسي حتى ذلك الحد.

كذلك فإن أجاسي، مثل عفرون، يرفض تماما «قانون العودة» على ما هو عليه، لأنه يحدث تشويشا في النظام الطبيعي للأمم الليبرالية، لأنه

يحاول أن يقيم علاقة قومية خارج النطاق الإقليمي بين يهود إسرائيل ويهود الأمم الأخرى[20]. وبالفعل فإنه يعترف بأن «قانون العودة هو قانون عادل بروحه وحيوي وواسع الخيال في وقت تأسيس الدولة»، ولكنه «مفروض حاليا على يهود الأمم، وعلى الأقل على يهود الدول الغنية»، ولذلك فإنه يقترح عليهم أن يتحفظوا حياله.

ولكن أجاسي بعد ذلك يختلف في وجهات نظره من قضية الطرح الإسرائيلي للهوية في إسرائيل، مع أصحاب التراث الكنعاني ـ العبري، حيث لا يشارك عفرون الرأي بأن اليهودية هي مجرد كيان ديني ـ فيقول: «لقد كان الشعب اليهودي عبر الأجيال شعبا غير طبيعي، ليس فقط لافتقاده لإقليم خاص به، بل لأنه دين ـ قومية». ومنذ إقامة الدولة أتيح التطبيع الكامل للشعب عن طريق الفصل بين القومية والدين. والفصل بين الأمة الإسرائيلية والدين اليهودي يحول منظومة العلاقات بين اليهود وغير اليهود في الدولة، وبين اليهود الإسرائيليين واليهود من أبناء الأمم الأخرى إلى منظومة أكثر إنسانية. فبالمفهوم الأول ستسود المساواة المدنية بينهم، وبالمفهوم الثاني ستتوقف الدولة عن مطالبتهم بمطالب، مثل الهجرة، التي لايستطيعون الوفاء بها. ونتيجة لصياغة التطبيع الداخلي في دولة إسرائيل سيكون هناك «تعاون مثمر بين إسرائيل ويهود الأمم في الشؤون الدينية وفي الشؤون الثقافية اليهودية». والأكثر من هذا، أن أجاسي بتأثير من المفكر الصهيوني أحد هاعام وبتأثير من أفكار مارتن بوبر، يقترح إقامة مناقشة عامة حول «إمكانية إقامة مركز يهودي عالمي ديني في إسرائيل، أو مراكز مختلفة من هذا النوع، ويرى أن هناك إمكانية مشابهة لإقامة مراكز روحانية وثقافية يهودية علمانية أو دينية، ويتنبأ بإمكانية إقامة مركز روحي يهودي في فلسطين، شريطة أن يكون منفصلا عن مؤسسة الدولة في إسرائيل[21].

وإذا كانت أفكار كل من بوعز عفرون ويوسف أجاسي غير متطابقة تماما تجاه الطرح الإسرائيلي للهوية، فإنهما متفقان حول بعض القضايا، مثل قضايا حتمية التطبيع وخصوصية الأمة الإسرائيلية، وضرورة خط فاصل بينها وبين اليهود في الشتات وكذلك الموقف من «قانون العودة».

ويهمنا في هذا الصدد أن نعرض لوجهة نظر ثالثة حول هذه القضية، وهي وجهة نظر تلك الجماعة التي أسست ما يسمى «المؤتمر الإسرائيلي»

على غرار «المؤتمر الصهيوني»، والتي جاءت لتعبر عن الانتقال من الصهيونية إلى الإسرائيلية. ففي الإعلان الذي نشرته هذه الجماعة لتعلق على وجهة نظرها في هذه القضية، جرى الحديث عن «شعب طبيعي في دولة طبيعية» وأننا يجب أن نميز كإسرائيليين وليس كيهود، وأن إسرائيل يجب أن تكون طبيعية، ديموقراطية، حديثة، إذا شاءت الحياة. ولم يرد ذكر مصطلح الصهيونية أو مصطلح اليهودية في هذا البيان[22].

وفي الخطاب الإيضاحي الذي أرسله يجآل عيلام (أحد مؤسسي هذه الجماعة) إلى واحد من رؤساء جماعة «جوش إيمونيم» (كتلة الإيمان) حول الطابع اليهودي للدولة كتب يقول : (ما معنى كلمة (دولة يهودية)؟ في رأينا، أنه لايوجد لذلك سوى تفسير واحد، وهو أن إسرائيل تكون دولة يهودية بنفس المفهوم الذي به إنجلترا هي إنجليزية وفرنسا فرنسية»، أي أن الطابع الثقافي يتحدد بطريقة طبيعية بواسطة ثقافة الغالبية من المواطنين. ويقول عيلام: «لقد قام المؤتمر الإسرائيلي من أجل محاربة وجهة النظر السلفية التي ترفع شعار (الشعب يقيم بمفرده وغير محسوب بين الشعوب)، وهي وجهة النظر التي تتآمر على وجود دولة إسرائيل وتعرض مستقبلها للخطر. ومهمتنا هي وضع وجهة النظر السياسية الديمقراطية كأساس يستحيل من دونه إقامة دولة، وتوضح تحقيقه في الواقع الإسرائيلي وإقامة جسر بينه وبين وجهة النظر القومية والثقافية اليهودية، على النحو الذي صاغته الثورة الصهيونية»[23].

ولا يتطرق عيلام إلى قانون العودة. ولكن يوسف جوراني يقول : إنه في حوار معه اتضح أن لديه موقفا محايدا تجاهه، وأن ما يهمه هو صياغة الكيان الإسرائيلي الديمقراطي - الليبرالي. وبالإضافة إلى هذا، فإنه موقف ليس بعيدا عن موقف شولاميت ألوني (زعيمة حزب «ميرتس» اليساري حتى ما قبل انتخابات يونيو 1996) في هذا الصدد، إن ألوني ترى أن فكرة «جمع المنافي» (كيبوتس هجلويوت) التي تجلت في قانون العودة هي بمنزلة إصلاح لخطأ تاريخي» affirmative action، ومعناه إعطاء الحق والإمكانية لأبناء الشعب اليهودي لكي يعودوا إلى وطنهم التاريخي. واستنادا إلى أقوالها، فإن قانون العودة ينطبق على اليهود كأفراد وليس كشعب. وبالفعل، فإنه لا ينبغي تجاهل أنه يعطي «حق أولوية خارج نطاق الإقليمية، لأشخاص لديهم

ارتباط بالشعب اليهودي في قوانين دخول البلاد، ولكن ما أن يوجد هؤلاء الأشخاص في الدولة ذات السيادة وفي نطاق قانونها، فإن قانونا واحدا ينطبق على الجميع»[24]. وبناء على هذا فإن كل المواطنين يكونون إسرائيليين، ولاتكون الدولة وطنا قوميا للشعب اليهودي، بل وطنا لمواطنيها، ولا وجود لمكانة خاصة لليهود فيها، ويكون لليهود كأفراد فقط حق العودة وفقا لقانون العودة، وهو ما يمكن أن يحول دون النظر إليه كتعبير عن التفرقة على أساس قومي.وهكذا، فإن هذه الجماعة المعبرة عن «المؤتمر الصهيوني» تتبنى وجهة نظر الصهيونيين الراديكاليين وهي الصهيونية التي تنادي «برفض الشتات»، وهو الموقف الذي كلما ازداد شدة، ازداد اتجاهها نحو الاعتراف بإسرائيليتها .ويعتبر الأديب الإسرائيلي أ .ب. يهوشواع[25]، اعتبارا من بداية الثمانينيات، أحد المتحدثين باسم الهوية الإسرائيلية، ولم يتوان عن الدفاع عن وجهة نظره في هذا الصدد باسم «الطبيعية». وتنطلق هذه «الطبيعية» عند يهوشواع من خلال المغزى الصهيوني الذي يطلق عليه «المسؤولية الذاتية». وهو يعرف «الطبيعية» بأنها «ليست تفضيلا لمضامين أو قيم صالحة، بل هي إشارة إلى وجود نطاق يكون فيه الإنسان مسؤولا عن أعماله». ومن هنا فإنه يرى من الناحية التاريخية «أن طبيعية الوجود اليهودي في الشتات... قد تجلت في التخلي عن المسؤولية عن المجالات الرئيسية والعامة في الحياة. وقد تجلى هذا التخلي في حقيقة شتات اليهود وفي كونهم خاضعين لكيان ومسؤولية الشعوب الأخرى». وهو يرى «أن هذا التخلي هو بمنزلة حسم أخلاقي سلبي»[26] .ومن هنا، فإن يهوشواع يرى أن القيمة ليست هي الطبيعية، بل هي المسؤولية الذاتية، ولذلك فإنه ما أن يتمكن اليهود من أن يعيشوا بمسؤولية ذاتية في دولتهم، فإن وجودهم في الشتات أصبح غير أخلاقي. والتعبير المأساوي عن هذا الحسم اللاأخلاقي هو دور اليهود أنفسهم في الظاهرة التاريخية المتواصلة، وهي الشتات(*).

إن يهوشواع يرى أن الشتات اليهودي هو لب المشاكل العملية التي تتخبط فيها دولة إسرائيل في الحاضر، وأنه المفتاح لفهم الظاهرة اليهودية... لأن

(*) يستخدم يهوشواع مصطلح «المنفى» (جالوت)، ولكنني سأستعمل بدلا منه مصطلح «الشتات»، لأنه مصطلح يدل على الاختيارية والطوعية وليس على الإجبار - المؤلف.

الشعب اليهودي يحوي تنوعا غنيا وأحيانا متناقضا من العقائد والأفكار والقيم»[27]. ويرد يهوشواع على أصحاب وجهات النظر في تفسير ظاهرة الشتات، فيرد على الأولى، التي ترى أن الشتات «كارثة كانت الشعوب هي السبب فيها وفرضتها على اليهود... وأنها حالة مؤقتة، وأنه لم يفقد أبدا رغبة العودة إلى أرضه ليعيد فيها بناء استقلاله وخلاصه خلاصا قوميا وروحيا»، بقوله: «إن الشتات لم يفرض على اليهود، بل هم الذين فرضوه على أنفسهم.. والشعب اليهودي غير جدير بالمديح الذي نكيله له لأنه انهار في الشتات بسبب هذه الكارثة». أما وجهة النظر الثانية، التي تنظر إلى الشتات اليهودي كظاهرة دائمة وشبه طبيعية لليهود.. وأن اليهود هم شعب (دياسبوري) وهنا تكمن قوته الوجودية».. فإنه يرد عليها بالسؤال التالي: «إذن لماذا الدولة؟» ولماذا الوجود القومي المستقل، إلا إذا كانت هناك ازدواجية متساوية القيمة لديهم وهي: «الشتات والمركز»، ويرى أن هذه المدرسة الفكرية تتجاهل الحقيقة البسيطة المتصلة بأن الشتات كان مصدرا لسلسلة الكوارث القاسية التي حلت باليهود، وأنه بسببه تمت إبادة ثلث الوجود اليهودي، وبسببه فقد الشعب اليهودي ملايين اليهود عن طريق الإنصار. وقد شبه يهوشواع الشعب اليهودي «بأنه يشبه إنسانا يسير وسط الطريق، وحينما تصدمه سيارة يقودها مجنون، فإنه يتهم السائق، ويواصل طريقة (الشجاع) وسط الطريق، بينما يحاول أن يطور نظرية روحية وأيديولوجية حول الطريقة التي ينبغي بها أن يدور السائقون يمنة ويسرة حتى لا يصيبوه»[28].

ويستشهد يهوشواع بقصص التاريخ اليهودي القديم، ليثبت أن الشتات هو ثمرة رغبة يهودية، وأن اليهود هم الذين ألقوا بأنفسهم فيه. والقصة الأولى، هي قصة سيدنا إبراهيم: «لقد ولد إبراهيم أبو الأمة خارج فلسطين واستدعاه ربه لترك وطنه وبيت أبيه ليصل إلى أرض جديدة اختارها له الرب.. إذن فاليهودي الأول هو المهاجر الأول... ولكنه لا ينجح في الصمود فيها، بالرغم من أنه كان رجلا موسرا ونزح منها إلى بلد آخر.. (مصر).. وهكذا فإن اليهودي الأول هو المهاجر الأول والنازح الأول في آن واحد.

ولم ينقض جيلان إلا ويعود يعقوب الحفيد للنزوح مرة أخرى إلى مصر، ولكن دون أن يحظى بالهجرة عائدا ويموت في مصر (في الشتات).. ويطلب

يعقوب أن يعيدوا رفاته إلى فلسطين.. فهل هذه هي إذن الرسالة الخفية لفلسطين.. وهي أن تكون مقبرة لرفات اليهود.. وهكذا كانت علاقة الآباء الأوائل بالبلاد. علاقة ذات مغزى مزدوج!(29).

ويواصل يهوشواع استعراض حلقات التاريخ اليهودي والمغازي المنطوية عليها فيشير إلى أن «الشعب اليهودي لم يخلق في فلسطين، وأن العلاقة المادية والأولية بين الشعب ووطنه ليست علاقة طبيعية. لقد تم إعداد اليهود كشعب في مصر، ومن هنا فإن الشتات كبوتقة صهر لليهود تسللت إلى أعماق الوجود اليهودي.. وأكثر من هذا، لقد أعطيت التوراة لهذا الشعب في الصحراء وليس في فلسطين «... وكانت بداية العلاقة بين الشعب والرب في الصحراء، في منطقة وسط بين الشتات وفلسطين...» أما دخول بني إسرائيل إلى فلسطين، فإنه يرى أنه «ليس احتلالا ماديا فحسب للبلاد بواسطة شعب جوال، بل هو احتلال ذو مغزى روحي، وأن وعد الشعب بالبلاد كان مقرونا بشروط خطيرة، لأن العودة وحدها لن تضمن سيطرته عليه.. وإذا لم يحقق هذه الشروط سيتحمل عقابات شديدة ـ ذروتها الطرد من البلاد ـ أي الشتات... ولذلك تتقيأ البلاد الشعب منها». ويكتشف يهوشواع أن «وجود الصحراء في الوعي اليهودي مهم للغاية، حيث إن كل الأعياد القومية التي يحتفل بها اليهود (المظال والفصح والأسابيع) مرتبطة بوجود اليهود في الصحراء، لذلك يخشى اليهود من دخول البلاد، وتصبح كلمة «الخوف» مفتاحا آخر من أجل فهم علاقة اليهود بفلسطين»(30).

وهنا يجعل يهوشواع مفتاح فهم العلاقة بين اليهود وفلسطين، هو الخوف، وهو تفسير أعتقد أنه رغم أنه ينطوي على مغزى سيكولوجي توصل إليه يهوشواع لكونه أديبا، إلا أنه يفسر بالفعل الكثير من ظواهر هذه العلاقة الغامضة على مر العصور.

ويقف يهوشواع على ظاهرة مهمة وذات دلالة في علاقة اليهود في فلسطين بيهود الشتات، وهي العلاقة ذات العمق التاريخي والتي تلقي ليس فقط بظلالها بل بملابساتها المأساوية على نفس ما يحدث الآن، بشأن العلاقة بين دولة إسرائيل والشتات اليهودي في أوروبا وأمريكا: «عشية خراب الهيكل الثاني كان حوالي نصف الشعب اليهودي مشتتا خارج فلسطين. لقد ترك اليهود فلسطين طواعية وتشتتوا في بلاد مختلفة. ونحن نجد

شواهد على وجود طوائف يهودية في شمال أوروبا في روسيا، وعلى حدود ليبيا، وفي بابل، وفي الإسكندرية، وفي روما، وفي آسيا الصغرى. لقد ذهب اليهود برغبتهم الحرة واستقروا في أماكن بعيدة، ولم يكن هذا، لاسمح الله، لأنه لم يكن في فلسطين أماكن كافية لهم. إن الحقيقة القاطعة هي أن فلسطين كانت مليئة بالأجانب الذين يقيمون فيها ويحتلون مساحاتها لأن اليهود لا يقيمون فيها. وكان يهود الشتات يقيمون روابط عميقة مع فلسطين، ويبعثون بالتبرعات لبيت المقدس، ويؤيدون الثورة ضد الرومان تأييدا سياسيا، وهي تلك الثورة المجنونة التي لم يكن لديها أي أمل والتي أدت إلى تخريب فلسطين وخراب القدس «... إن هذه الثورة كانت تحظى بتشجيع معين من يهود الشتات. إنهم الذين يعيشون داخل بيئة الشعوب الأخرى، وبين الأصنام والأوثان، وداخل النجاسة (ذاتها)، والذين تخلوا راضين عن أي ظل من الحياة القومية في بلادهم، هم الذين كانوا يشجعون المتطرفين والمتعصبين في القدس من أجل المطالبة بالتخلص من الأوثان في الهيكل تعبيرا عن استقلالهم السياسي والديني الكامل، وهو الأمر الذي لم تمنحه الإمبراطورية الرومانية لأي أمة»[31]. إنها قصة قديمة جديدة تتكرر في التاريخ المعاصر عندما نشهد الآن كيف أن يهود أمريكا ويهود أوروبا، يدعمون جماعات التطرف الديني في إسرائيل لممارسة أحط أنواع العنصرية ضد الفلسطينيين، ويكادون ينقسمون في شتاتهم بنفس الانقسام السياسي والديني القائم في إسرائيل، ويدعمون عدوانية إسرائيل ويحملون حكومات الولايات المتحدة الأمريكية على جعل إسرائيل أكبر قوة عسكرية في المنطقة.. الخ.

وينتقل يهوشواع في تتابعاته التاريخية لتفسير ظاهرة الشتات اليهودي العصابية، إلى العصر الحديث فيقول : «منذ خراب الهيكل الثاني وحتى بداية الصهيونية، وحتى أيامنا هذه بالذات، لم يبذل اليهود أي مجهود جدي ذي مغزى من أجل العودة إلى فلسطين»، «إن هؤلاء الذين تسللوا بحصافة ومرونة ودهاء إلى كل مكان على وجه البسيطة ـ من جبال الأطلس وحتى وديان الصين، ومن بلاد أمريكا الجنوبية وحتى صحراء سيبريا ـ لم يبذلوا أي محاولة حقيقية للعودة والاستيطان في فلسطين»... إن كل الهجرات اليهودية الصغيرة إلى فلسطين والتي لم تتوقف فعلا على الإطلاق،

تثبت أنه كان من الممكن الوصول إلى فلسطين والاستيطان فيها، ولكن الغالبية العظمى من اليهود لم ترغب في ذلك... إن اليهود كما نجحوا في التسلل عبر الشقوق التي فتحوها في أسوار بلاد كثيرة، وفي الصمود في وجه أنظمة حكم مختلفة وقاسية، ووسط ثقافات أجنبية وبعيدة، كانوا يستطيعون عمل هذا أيضا في فلسطين ـ والدليل القاطع على أن اليهود لم يبذلوا أي جهد من أجل العودة إلى فلسطين، هو عدد اليهود الذين كانوا يقيمون فيها في بداية القرن التاسع عشر. لقد كان مجموع اليهود هو خمسة آلاف يهودي (من بين 5ر2 مليون يهودي) أقاموا فيها بعد كل هذه الهجرات المتواصلة»[32].

ويرى يهوشواع أن تأثير الصهيونية على حركة الهجرة من الشتات اليهودي في العصر الحديث لم يكن كبيرا رغم ظهورها لجمع «شتات المنفيين» وأنها لم تظهر بسبب الأشواق إلى فلسطين» ولكن «بسبب الخوف من الشتات الذي زاد لدى البعض على الخوف من فلسطين»، ويشير من ناحية أخرى إلى أن الصهيونية «كانت في بدايتها حركة قلة معدودين... لقد رفضها الدينيون، ورفضها الحالمون بحلم الحكم الذاتي الثقافي»: «إن الأبواب مفتوحة والإمكانيات هائلة، ولكن المهاجرين لا يأتون. إن موجات الهجرة التي وصلت إلى فلسطين كانت في غالبيتها العظمى موجات هجرة تحت ضغوط: لاجئ أحداث النازية، ولاجئ البلاد العربية، ولاجئ البلاد الشيوعية.. الخ. إن أقلية لا بأس بها فقط هي التي وصلت إلى إسرائيل بدافع من الرغبة الحرة»، ويرى يهوشواع أن طوائف اليهود في الشتات فضلت البقاء وسط المخاطر ولم تفكر في الهجرة إلى إسرائيل، ويستشهد بيهود إيران والأرجنتين وسوريا، ويقول «إذا دعونا أحد أتباع الربى من ساطمر، وأحد أتباع الربى من لوفافيتش، وحاخاما أرثودوكسيا، وحاخاما محافظا، وحاخاما إصلاحيا، وزعيما صهيونيا، وعضو طائفة، وبروفيسورا محافظا، وبروفيسورا منصهرا، ويهوديا غنيا، ويهوديا فقيرا، وطالبا من أعضاء جمعية الدفاع اليهودي، وطالبا يساريا، لأدركنا أن كل واحد منهم يفسر مضمون اليهودية وطابع الانتماء إليها بصورة مختلفة، ولوجدنا أن لكل واحد منهم تبريره الخاص لعدم هجرته إلى إسرائيل، ولوجدنا أن لكل واحد منهم نقدا مختلفا لما يجري في إسرائيل، ولكنهم جميعا يشتركون في شيء واحد وهو أنهم لا

يهاجرون إلى إسرائيل»[33].

ويتفق هذا الطرح مع التساؤل الذي يطرحه بوعز عفرون في معرض رده على ما رددته شولاميت لاسكوف في كتابها «رجال البيلو» (القدس 1979)، من أن معدل هجرة يهود روسيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية زاد وبسرعة وبعشرات ومئات الأضعاف على معدل الهجرة إلى فلسطين، بالرغم من أن تكاليف السفر إلى فلسطين كانت تبلغ ثُمّن تكاليف السفر بالسفينة إلى الولايات المتحدة الأمريكية. إن بوعز يتساءل: ماذا كان سيحدث للهجرة إلى البلاد، ولو بمثل هذه المعدلات المتواضعة لو أن تكاليف السفر إليها كانت أكبر من تكاليف السفر إلى أمريكا؟»[34].

وهنا نجد أن كلا من يهوشواع وبوعز عفرون يتفقان على أن اليهود ليسوا شعبا إقليميا، وأنه منذ انتهاء وجودهم القومي في فلسطين وحتى ظهور الصهيونية، لم يفكروا في إقامة كيان سياسي يهودي في فلسطين، وهو الأمر الذي يفند الادعاء الصهيوني القديم، بأن اليهود كانوا يتطلعون دائما، وفي كل العصور إلى العودة إلى وطنهم فلسطين. لقد كانوا يفكرون في فلسطين من الصباح حتى المساء، ويتحدثون عن العودة والحنين إليها، ويرددون أشعار الخلاص وجملة «إلى العام القادم في القدس»، ويؤمنون بأن اليهودي إذا مات في الشتات فإن جثته تعود بالتناسخ إلى فلسطين وأن بعث الموتى سيكون فيها، ويدرسون الشرائع المرتبطة بها ويحتفلون بالأعياد وفقا لتقويمها السنوي، ويتحمسون للمسحاء الكاذبين... ولكنهم في النهاية لا يصلون إليها للإقامة فيها.

والخلاصة التي ينتهي إليها يهوشواع هي وجود ازدواجية في العلاقة بين اليهود والشتات: «إننا نرى إذن كراهية ورفضا مطلقا للشتات من ناحية، وانجذابا قويا للإقامة والحياة فيه، من ناحية أخرى»[35]، ويرى «أن الشتات كحالة وكاحتمال هو من بين الأسس الأولية للغاية التي تشكل مضمون الوجود اليهودي، وأنه يوجد في الجزئيات وفي الذرات التي تبني هويته الروحية والوجودية، وأنه جزء عضوي من الخرافات القومية لليهود، وأنه ليست حالة مفروضة من الخارج بل حالة داخلية، اختارها اليهود ويشتاقون إليها ... وأنه مع هذا فلم تعط أي شرعية حقيقية للشتات كحالة دائمة.. ويرى أن الكذب والخلاص كل منهما مندمج في الآخر. (إبراهيم

الشتاتي الأول وصل إلى مصر واضطر للكذب بشأن زوجته) ولذلك فإن الشعب كان يجب عليه أن يسير بحذر حول الولاءات المزدوجة مع القوميات التي يعيش بينها.. وأخيرا يطرح يهوشواع السؤال المحير: «لماذا يخاف اليهودي إلى هذا الحد من الحياة السيادية الطبيعية في بلده؟»[36].

وفي محاولة منه للاجتهاد في الإجابة عن هذا السؤال المعضلة يطرح يهوشواع بعض الأفكار، كأساس لمحاولة الوصول إلى تفسير لهذه الظاهرة فيقرر: «إن لكل شعب عناصر قومية واضحة مثل: الإقليم واللغة والنطاق القومي، وكذلك عناصر روحية ـ دينية مثل: المنظومة الثقافية، والقيم، وأنماط الحياة والسلوك.. الخ، والتوازن بين منظومات هذين العنصرين يميل بشكل صريح لمصلحة العنصر القومي». ومن هنا فإنه يرى أن «الهوية الدينية اليهودية بفضل قوتها استطاعت أن تتغلب على الهوية القومية»، وهو ما أدى إلى «خلق توتر بين المنظومة القومية والدينية بسبب التناقض بينهما في الأهداف، ولأن لكل منهما شفراته الخاصة، وقد كان هذا التناقض هو الذي يغذي بشكل دائم الصراعات الحادة في التاريخ، ابتداء من الصراعات بين موسى وقطاعات من الشعب، وبين الكاهن والملك وبين النبي والملك..»[37].

ويرى يهوشواع أن التناقض والصراع كان دائرا بين اتجاهين، الاتجاه الأول هو الذي يتبنى مفهوم «أنت اخترتنا» (أي أن الرب جعل اليهود شعبه المختار) الذي يستند إلى مفهوم «الشعب يقيم بمفرده وغير محسوب بين الشعوب»، وبين مفهوم «فلنكن شعبا مثل سائر الشعوب» الذي يعتبر مفهوما سلبيا في نظر اليهود، ويرى أن الوجود اليهودي المنعزل بين الشعوب الأجنبية، حتى ولو كان اليهودي يشبه أبناء الشعب الذي يقيم في وسطه، ويتحدث لغتهم ويشاركهم حياتهم، فإن نفس كونه يهوديا يجعله مختلفا ويعطيه الإحساس الجيد والمرضي بكونه مختلفا (بما يتناسب مع شعار «الاختيار». و «الشعب يقيم بمفرده»[38].

ويصف يهوشواع هذا الصراع الداخلي على أنه حالة عصابية، لامخرج منها مادام الشتات سيستمر في الوجود. ويرى أن هناك حلين لهذه العصابية القومية اليهودية: الحل الأول إرادي، وهو الهجرة إلى إسرائيل، والثاني لا إرادي، ولكنه غير مستبعد ـ وهو الاختفاء التدريجي للشتات اليهودي عن

طريق الاندماج. وإزاء هذين الاحتمالين فإنه يدعو للهجرة ويتوقع بارتياح وقوع عملية اندماج. ويرى يهوشواع أن «استمرار وجود الشتات يجعل وجود الدولة أمرا عسيرا. صحيح أن اختفاء الشتات، سوف يضر بالدولة على المدى القصير، ولكنه على المدى البعيد سوف يزيح عن كاهلها التهديد الذي يشكله المجتمع اليهودي البديل، الذي يحول بينها وبين أن تكون كيانا قوميا مطلقا، كما هو شائع بين الشعوب الأخرى»[39]. وهنا نجد أن وجهة نظر يهوشواع تجاه يهود الشتات تتفق إلى حد كبير مع وجهة نظر المفكر الصهيوني أحد هاعام، صاحب نظرية «الصهيونية الروحية» الذي دعا إلى جعل فلسطين «مركزا روحيا للشتات»، على النحو الذي كانت عليه بابل في عصر التلمود، ورفض بشدة أن تكون مركزا لهجرة جميع يهود العالم إليها على ضوء «ضائقة اليهود»، حيث رأى أن الضائقة هي «ضائقة اليهودية» وليست «ضائقة اليهود».

واستمرارا لنفس هذا الموقف الذي يقفه يهوشواع من الشتات اليهودي، فإنه يحذر من القوة التي يمثلها هذا الشتات الآن، نظرا للدور الخطير الذي يلعبه في مساندة إسرائيل، ويدعو الإسرائيليين إلى الصمود ضده حتى لايهتز أساس وجودهم السيادي: «لقد أخذ الشتات اليهودي في القوة من جديد في السنوات الأخيرة، ليس من الناحية الكمية فحسب، بل من حيث وزنه في نطاق التوازن بينه وبين إسرائيل. إن الشتات الذي يمنح إسرائيل المساعدة والدعم يشكل في نفس الوقت تهديدا لها. والذين بنوا هويتهم القومية على دولة إسرائيل فحسب، يجب أن يصمدوا ضد الشتات اليهودي، وضد قوى الشتات التي يمكن أن تهز أساس وجودهم السيادي الذي تم تحقيقه بالعمل الكادح»[40].

ويرى يهوشواع أنه «ما دام الشتات مستمرا في الوجود، فإنه ينبغي تعليم اليهود فيه، وعلى الأخص الشبان فيه على الهجرة، وبالتوازي مع هذا يتم خلق ما هو بمنزلة «عزلة تكتيكية» بين الكيانين من أجل إبراز الفارق الموضوع بينهما، أي «وضع حدود واضحة أكثر بين الوجود الإقليمي اليهودي، أي إسرائيل، وبين الوجود اليهودي». والخطوة الأولى في اتجاه هذه العزلة التكتيكية، تتم من وجهة نظر يهوشواع «عن طريق تغيير دلالي للهوية القومية من اليهودية إلى الإسرائيلية»[41]. ولكن ليس بنفس المفهوم الذي كان يهدف

إليه أتباع الفكرة الكنعانية. ويرى يهوشواع «أن البلبلة والغموض اللذين حدثا مؤخرا حول المصطلح (إسرائيلي) سببهما الخلط بين كلية المواطنة التي ينطوي عليها المصطلح، وبين كلية الهوية التي ينطوي عليها المصطلح أيضا»[42].

ويهوشواع لا يرى في هذا أي فرادة غير طبيعية لأن «مصطلحات هوية قومية كثيرة جدا تحمل في طياتها هذه الازدواجية». ومن ذلك على سبيل المثال «فإن المصطلح» فرنسي هو مصطلح للقومية ومصطلح للمواطنة أيضا». وبواسطة هذا التغيير الدلالي يأمل في الوقت الحالي في تحقيق هدفين يدفعان المجتمع نحو الحالة الطبيعية: الهدف الأول، هو التمييز بين الكيان المدني وبين الهوية القومية حيث إن ذلك يضمن وجود واستمرارية الأمة الإسرائيلية التاريخية. وعلى عكس بوعز عفرون ويورام كنيوك (الأديب الإسرائيلي) فإنه يرفض فكرة القومية المدنية على غرار الولايات المتحدة الأمريكية. والهدف الثاني، هو تغيير مصطلح يهودي، وهو مصطلح متأخر يصف الشعب على أنه دين، إلى مصطلح إسرائيلي، وهو مصطلح أقدم ويعبر عن الوجود الشامل للشعب[43]، وهو التغيير الذي يقرب وجهة نظر يهوشواع من نظرية الفصل بين الدين والقومية.

ويقول يهوشواع في معرض عرض تصوره لتعريف ماهية الإسرائيلية كهوية:

«إنني أقترح ببساطة العودة إلى مفهوم الإسرائيلي كمفهوم رئيسي للهوية دونما إضافات لا حاجة بنا إليها. (فأنا إسرائيلي)، وإذا أراد الإسرائيلي المتدين أن يعرف نفسه كمتدين فليقل (أنا إسرائيلي متدين). وإذا ما طلب مني أن أعرض هويتي باعتباري (يهوديا علمانيا)، فإنني أجيب، أولا وقبل كل شيء، بأنني لا أستعمل أبدا مصطلح (اليهودي العلماني)، وإنما أستعمل فقط مصطلح (إسرائيلي). وإذا ما طلب مني أن أعرض هويتي العلمانية، فسأعرضها على شكل أسئلة وأجوبة على النحو التالي :

ـ من أنت؟

= أنا إسرائيلي.

ـ من أي قومية؟

= أنا إسرائيلي.

- ولكن العربي هو إسرائيلي أيضا؟
= أنا إسرائيلي بهويتي وليس بمواطنتي.
- ولكن هل أنت يهودي؟
= بالطبع. فقد قلت إنني إسرائيلي.
- إذن، فأنت يهودي علماني؟
= لقد قلت لك إنني إسرائيلي.
- إذن، فأنت إسرائيلي علماني؟
= أنا إسرائيلي فقط ولست إسرائيليا علمانيا»[44].

وهنا نجد أن يهوشواع يرى أنه قد حدثت عملية انصهار وليس مجرد لحام بين الهويتين الإسرائيلية واليهودية، بحيث يَجُبُّ مصطلح الإسرائيلي مصطلحَ اليهودي. وهو في هذه الحالة يضفي على الطرح الإسرائيلي للهوية مفهوما قوميا يتجاوز التعريف الديني لليهودي وفقا للشريعة اليهودية، كما يتجاوز التعريف العلماني الذي لا يلقي بالا لرأي الشريعة اليهودية حول هذه القضية، ويجعل الإسرائيلي هو كل يهودي يعيش في إسرائيل بغض النظر عن تدينه أو تمسكه بالشريعة وبغض النظر عن علمانيته. وإذا ما أراد مثل هذا الإسرائيلي أن يميز نفسه باعتباره من المتدينين، فإنه في هذه الحالة، يعرف نفسه بأنه «إسرائيلي متدين»، بينما لا يحتاج الإسرائيلي العلماني إلى هذا التمييز.

وعلى هذا النحو فإن يهوشواع يعرف الإسرائيلي بأنه «الإنسان الذي يحتفظ ببطاقة هوية إسرائيلية»، ويرى «أن هذا التعريف، الذي يشبه التعريف الخاص بكل من ينتمي إلى دولة أخرى في العالم، ليس في حاجة إلى أسئلة عميقة حول المضمون، ووجهات النظر والعقائد كمركبات حتمية للتعريف»[45].

ويحاول يهوشواع أن يعطي المصطلح «إسرائيلي» بعدا تاريخيا دينيا، لكي يقنع به معارضيه من أصحاب وجهة نظر الطرح اليهودي للهوية، فيستعرض مصادر هذه التسمية على النحو التالي: «لقد تبلور الشعب اليهودي تحت اسم «شعب إسرائيل»، وكان الرب نفسه هو الذي منح هذه التسمية للشعب. وقد عرف سيدنا موسى نفسه بأنه إسرائيلي (ابن شعب إسرائيل) ونفس الحال بالنسبة للأنبياء والملوك خلال فترة الهيكل الأول.

وقد خلق انشقاق مملكة سليمان الشرخ الأول في المصطلحات، بالفصل بين مملكة يهودا وإسرائيل، عندما انسحبت كلمة «يهودي» في البداية على جزء من أبناء شعب إسرائيل فقط. وفي أقوال إرميا، عشية الخراب، نعثر على الاستخدامات الأولى لكلمة «يهودي؛ وبدأت هذه الكلمة في الاستخدام المتزايد مع الخروج للشتات، إلى بابل ومصر، حيث تم العثور في وثائق فارسية على كلمة «اليهود» وقد استخدمتها الشعوب الأخرى لتمييز بني إسرائيل. وقد حاول عزرا إعادة الاحترام لكلمة «إسرائيل»، وحرص في كل كتاباته على كتابة كلمة «إسرائيل» بدلا من «اليهودي»، واستمر كثيرون على هذا النحو في عصر الهيكل الثاني، ولكن مع الخراب الثاني للهيكل تغلبت كلمة يهودي على كلمة إسرائيلي[46]. ولكن هل القضية هي قضية المصطلح في حد ذاته، أم هي قضية الدلالة الخاصة بهذا المصطلح أو غيره، ليس فقط على ضوء التاريخ القديم، بل على ضوء التجارب التاريخية التي مر بها اليهود عبر التاريخ، وحتى التجربة التي تمخض عنها الطرح الصهيوني، لحل ما يسمى بالمشكلة اليهودية في العصر الحديث والتي انتهت بإقامة دولة لليهود على أرض فلسطين العربية.

ولذلك فإن يهوشواع يعرف مدلول المصطلح «يهودي» بأنه يرتبط ببعدين واضحين: العقيدة الدينية لأبناء شعب إسرائيل ووجود اليهود في الشتات، أما المصطلح «إسرائيلي» فإنه يميز اليهودي (الديني أو العلماني) الذي يعيش في شمولية الوجود اليهودي، والذي تتحدد معالمه بالأرض واللغة والإطار الاجتماعي المستقل. وهذا الوجود اليهودي الشمولي يمكن أن يحتوي أو لا يحتوي على العنصر الديني، وذلك لأن شمولية الإسرائيلي تنبع من نفس الإطار الذي يعيش فيه»[47].

ويوجز يهوشواع خلاصة ما يمكن أن يستدل عليه من تعريف المصطلح «إسرائيلي»، على النحو التالي :

1- كشف البعد اليهودي الشامل في مصطلح إسرائيلي، مع الارتكاز على مصادر الكلمة وتأكيد الفارق الواضح بين إسرائيلي ويهودي، على غرار علاقة الكل بالجزء. وهذا الفارق موجود كذلك بين الإسرائيلي الديني واليهودي الديني.

2- دحض إمكانية اندماج الإسرائيلي في إسرائيل (حيث إن المواطن

الكامل المواطنة لا يندمج في مجتمعه بل يخضع للتغيير فقط على مدار الأجيال والقرون).

3- المسؤولية اليهودية للإسرائيلي، حيث إن كل ما يحدث هنا هو اختبار لليهودية، وذلك لأن اليهودية مثلها مثل أي ثقافة أو حضارة لا تختبر إلا من خلال الممارسة، وليس من خلال النظريات.

4- سيكون الإسرائيليون غير اليهود أكثر وضوحا في هويتهم المزدوجة، وسيكونون شركاء للإسرائيليين اليهود في العناصر الخاصة بالأرض وفي النطاق الخاص بالدولة، ويختلفون عنهم في قوميتهم وفي جانب من ثقافتهم، وسيكون أمامهم احتمالان واقعيان آخران: إما أن ينضموا تماما للشعب في إسرائيل، وإما أن يتركوا الدولة وينضموا إلى النطاق السياسي المنفصل لأبناء شعبهم (أي ـ دولة أردنية فلسطينية يمكنهم فيها تحقيق قوميتهم بشكل شامل)[48].

وبالنسبة لهذه النقطة الأخيرة الخاصة بالفلسطينيين مواطني دولة إسرائيل، فإن يهوشواع يرى أن «هذه الحقيقة الجديدة الخاصة بوجود غير يهود كأقليات داخل النطاق الإقليمي اليهودي يشوش المصطلحات بعض الشيء. ويتساءل: «هل على الإسرائيلي أن يعتبر الإسرائيلية مجرد انتماء إلى نطاق وليس إلى مضمون، لأن هناك إسرائيليين ينتمون إلى شعب آخر ودين آخر ولغة أخرى ليست عبرية؟ ويرى أن سبب هذه الإشكالية المرتبطة بوجود أقليات وسط الشعب الإسرائيلي، هو النزاع الشرق أوسطي، وأنه مع انتهاء هذا النزاع واختفائه، ستصبح العلاقة مع الإسرائيليين غير اليهود طبيعية. ويدعو يهوشواع إلى «أنه يجب ألا تقلل إسرائيليتهم من إسرائيليتنا وجعلها تستند فقط على العنصر المشترك البديهي. إنهم سيضطرون لأن يعيشوا حالة من الانفصام في الهوية المزدوجة ولسنا نحن، الذين نمثل الأغلبية في إسرائيل. ويمكننا أن نهتم بألا تكون إشكاليتهم أكبر من اللازم، وبالتالي نحن كذلك، ولكن يجب ألا نفعل ذلك بحيث نكون نحن مزدوجي الهوية، بل عن طريق أن تصبح الأشياء المشتركة (الأرض واللغة وإطار المجتمع) عناصر حاسمة في هويتنا، وبالتالي في هويتهم. وإذا اشتد الصراع الخاص بهويتهم المزدوجة، فلديهم إمكانية حل هذا عن طريق المغادرة والانضمام إلى المكان الذي تمارس فيه هويتهم القومية القاطعة، بواسطة

الأغلبية (دولة فلسطين أردنية) أو الانضمام الكامل إلى الشمولية اليهودية (أي الإسرائيلية)، أي تحويلهم إلى أبناء لشعب إسرائيل»[49].

إذن فيهوشواع من هذه الزاوية الخاصة بالفلسطينيين داخل دولة إسرائيل، لا يتبنى فكرة الطرح الإسرائيلي للهوية بمفهوم الأمة التي تسمح بتعدد القوميات واللغات بداخلها. إنه يريد دولة إسرائيلية مواطنوها هم اليهود فقط. ويرى بشكل قاطع أن على الفلسطينيين الذين لهم قومية مختلفة ولغة مختلفة ودين مختلف، إما أن يرحلوا إلى حيث يجدون مناخا مناسبا لممارسة قوميتهم ولغتهم ودينهم، وإما أن ينصهروا في المجتمع الإسرائيلي، وهو هنا يكاد يقترب في طرحه هذا الأخير من الكنعانية التي نادت بالتوسع وفرض الثقافة العبرية على سكان المناطق التي ستحتل أو يتم التوسع العسكري فيها.

والغريب في الأمر أن هذا الطرح من جانب يهوشواع يتعارض مع بعض ما يكتبه في أعماله الأدبية التي يقر فيها بوجود صراع بين حقين (عربي ويهودي) في فلسطين، ويعترف بجذرية الوجود العربي في أرض فلسطين (رواية «في مواجهة الغابات» (1968)، ومع دعواته المستمرة للتعايش مع العرب داخل إسرائيل من خلال أنشطته الثقافية والأدبية وغيرها، ولكن يبدو أن هذه الكتابات الأدبية هي مجرد تعبير عن إحساس زائف بالذنب لايترجم نفسه إلى مواقف سياسية صريحة. وهذا الأمر يطرح للتساؤل مدى التوافق لدى بعض الأدباء الذين يحسبون على تيار اليسار الإسرائيلي مثل يهوشواع وعاموس عوز وغيرهم، بين مواقفهم السياسية ومواقفهم الأدبية، وهو أمر يحتاج إلى البحث والدراسة.

وقد كرر يهوشواع رأيه هذا في مقابلة له مع إحدى الصحف الإسرائيلية حيث قال: «إنني أريد أن نستطيع التحدث بيننا وبين أنفسنا دون أن يكون هناك عربي في المنتصف .. إنني أريد نقاء الهوية» وعندما سئل: «إذا كنت منطقيا، فعليك أن تطلب تطهير البلاد كذلك من عرب الخط الأخضر؟ أجاب: «أنا على استعداد لتشجيعهم عندما تقوم الدولة الفلسطينية، عندئذ سأقول لهم: انظروا، خمس عشرة دقيقة من هنا توجد دولتكم وعلمكم. وإذا ما ظلوا هنا، سأطلب منهم كل الواجبات، وكذلك التجنيد في الجيش. إن عرب إسرائيل هم أقلية محتملة، هذا صحيح، ولكن هناك مشكلة لأنهم

آخذون في الزيادة، ولكن مع عرب الضفة يكون الحل قومية مزدوجة، وهذه في نظري لعنة وكارثة»[50].

وهكذا، فإن يهوشواع في طرحه للإسرائيلية كهوية لدولة إسرائيل يغلب البعدين: الجغرافي السياسي (الدولة) والقومي (الأمة)، ويجعل الدين اليهودي أحد عناصر هذه الهوية، ولكنه لا ينفي في نفس الوقت مسؤولية هذه الدولة/ الأمة عن اليهودية في إطار من الاختبار الفعلي في واقع الدولة نفسها، وليس في الشتات اليهودي خارج الدولة. وربما انطلاقا من هذه الرؤية، فإنه كان يسعى إلى محاولة تغيير تعريف اليهودي، مؤكدا أن هذا التغيير هو الذي سيجتث إمكانية الشتات أو «النفي» من جذورها:

«لابد أن نسعى رويدا رويدا من أجل تغيير تعريف اليهودي، في اتجاه واضح يؤكد على تقوية العنصر القومي وإضعاف القوة الدينية. والهدف البعيد، والواضح، الذي يجب أن نسعى إليه هو جعل تعريف اليهودي على النحو التالي: اليهودي هو الإنسان الذي يرى أن دولة إسرائيل هي دولته أو بلده. والهدف من هذا هو تقوية العنصر القومي في تعريف اليهودي من أجل ألاندع الدين أو المضامين الروحية الأخرى تملأ الفراغ القائم في التعريف الشائع، وهو «أن اليهودي من ولد من أم يهودية»، أو «الشخص الذي يُعرف نفسه بأنه يهودي»[51].

وهكذا فإن يهوشواع يسعى إلى إفراغ مصطلح يهودي من أي مضمون ديني، حتى يفوت الفرصة على من يريدون استخدام هذه الصفة بمضمونها الديني لإضفاء صفة «اليهودية» بهذا المعنى الديني على الدولة، ويرى أن السبب في ذلك، هو «الذاكرة التاريخية التي كان يحدد فيها وجود اليهودي بصفة أساسية بواسطة عناصر دينية، لأن العناصر الأخرى (وعلى الأخص الأرض واللغة والمجتمع الشمولي اليهودي) كانت خارج حياته، ولذلك أصبح اقتران اليهودي بالدين اقترانا مطلقا»[52].

ولذلك فإن طرح يهوشواع يفصل ما بين الإسرائيلية واليهودية ويجعل اليهودية جزءا من الكل الإسرائيلي، ويوضح وجهة نظره هذه على النحو التالي:

«يرتدع كثيرون من اليهود الإسرائيليين من استعمال مصطلح «إسرائيلي» كمفهوم وحيد بالنسبة للهوية، ويفضلون الازدواجية «يهودي - إسرائيلي».

وهم يخشون من أنهم إذا استعملوا مصطلح «الإسرائيلي» يكونون بذلك قد تنازلوا عن الماضي كله وعن التراث اليهودي. والأمر ليس كذلك، حيث إنني أعتبر أن الفصل بين الاسمين هو أساس البلاء العظيم، لأن ذلك يمكن أن يجعل الشخص يعزو فشله لهذا الجزء أو ذاك من هويته، وألا يرى نفسه ضمن وحدة كاملة وموحدة. وعلاوة على ذلك، فإن النواة اليهودية بداخلنا هي التي تمكننا من مغادرة البلاد بسهولة والعودة إلى الشتات دون أن نحطم هويتنا. إن اليهودية هي أنجح جواز سفر للتنقل في العالم، وقد برهنت على ذلك لأكثر من ألفين وخمسمائة عام»(53).

وهنا يبرهن يهوشواع على وجهة نظره بأن الدمج بين المصطلحين الإسرائيلي واليهودي في إطار مصطلح واحد وهو «الإسرائيلي»، هي الأجدى بالنسبة لمن يحمل هذه الهوية لأنها تربطه بالبعد الجغرافي السياسي المرتبط بالدولة، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الهوية تحمل في طياتها صفة «اليهودي» التي تتيح لمن يحمل الهوية الإسرائيلية أن يتمتع بها عبر العصور، وهي حرية التنقل، دون أن يفقد هويته «الإسرائيلية»، لأن اليهودي في الشتات لا يفقد الشق الخاص بانتمائه اليهودي.

وهكذا، فإن يهوشواع يرى أن الطريق إلى التطبيع القومي المطلق، ينبغي الفصل بين الدولة والشتات والفصل بين الدين والقومية، ويقوم بعملية تمييز حادة بين المصطلح «إسرائيلي» والمصطلح «يهودي»، كما أنه يفصل بين الدولة الإسرائيلية وبين الشتات اليهودي دون أن يتخلى عن الفكرة الصهيونية، من خلال مضمونها الرئيسي، وهو الهجرة.

ولكن المعارضين لهذا الطرح الإسرائيلي، من وجهة نظر يهوشواع، هاجموه لأن هذه الهوية تتضمن في طياتها إضفاء هذه الصفة على كل من هو غير يهودي في إسرائيل، وخاصة فلسطينيي 1948 والشراكسة والدروز والبدو، وقد رد عليهم مفندا هذا التفسير: «للوهلة الأولى يبدو مفهوم الإسرائيلي، مصدرا للشر في متاهتنا. لقد استغله المتدينون دوما للوصول إلى ما يسمونه بالنواة اليهودية. وتوجهوا إلى شبابنا يسألونهم: من أنتم؟ وعندما كان هؤلاء يجيبون بسذاجة نحن إسرائيليون نعيش في إسرائيل ونتحدث العبرية، ونخدم في الجيش (ويضيف البعض وندفع الضرائب) وما شابه ذلك، كانوا يجيبون على الفور: إن الدرزي والشركسي والبدوي يفعلون نفس الشيء،

فما معنى ذلك؟ هل أنتم مثلهم تماما؟ ألا يوجد فارق بينكم وبينهم؟ وعندما كان شبابنا يرتبكون لأنهم لا يرغبون في الانفراد بهويتهم عن الشعب الشركسي والدرزي والبدوي. وعندها كان ينبري المتدين قائلا: وهل أنت يهودي مثلما هو درزي؟ وإذا كنت يهوديا فكيف تكون كذلك؟ إننا عندما نحذف كل العوامل المشتركة بينك وبين الدرزي: اللغة والوطن والجيش وما شابه ذلك، فالنتيجة الوحيدة، هي أنك يهودي بدينك وبتقاليدك، وبعض الشيء بتاريخك أيضا، وباختصار بكل الأشياء التي يكون المتدين على استعداد لأن يقدمها من عالمه الديني»[54].

وإذا كان يهوشواع قد اعترف ضمنا بوجود الشق اليهودي في مصطلح «الإسرائيلي» كطرح للهوية الإشكالية، فإنه على الطرف الآخر كان هناك من المفكرين الإسرائيليين من رفض تماما هذا الطرح، واعتبر أن هذا الشق اليهودي في الهوية الإسرائيلية هو شق مرفوض تماما، لأنهم يرون أن هذا البعد اليهودي ينطوي على قيد يَصِم هويتهم الإسرائيلية بالتزمت والعنصرية اللذين تنطوي عليهما الرؤية الدينية اليهودية التقليدية.

وقد كان من أبرز من عبر عن هذا التوجه، المفكر الإسرائيلي يديديا سيجل:

«إن إسرائيليتي تحلم بمحو التشريع الديني، وبإلغاء جميع المؤسسات الدينية في الدولة. وتحلم بادئ ذي بدء بتصفية الحدة التي وضعتها الأحزاب الدينية. إنني إسرائيلي، وأحدد الهوية الإسرائيلية كموقف متحفظ من العناية الإلهية. إن إيماني يكتفي بالمحافظة على المشاعر. فأنا لست كافرا بالرب وبقدرته، ولكنني أفضل ألا أنتظر بركاته الوفيرة لتترنح فوق رأسي. إن إسرائيليتي تحلم بدولة محددة، يكون نطاقها في اعتمادها - بقدر الإمكان - على عالم به مواطنون ورعون، يتعاملون مع مفارقات معتقداتهم من خلال حريتهم وحرية الآخرين»[55].

وهناك وجهة نظر أخرى تنظر إلى الطرح الإسرائيلي على أنه مواطنة لاأكثر من ذلك، وهي وجهة النظر التي يتبناها الأديب والصحفي اليهودي السوري الأصل الإسرائيلي الجنسية أنطوان شماس.

لقد كتب شماس مقالا في كتاب «إسرائيل على مشارف القرن الحادي والعشرين» تناول فيه وضع «عرب إسرائيل»، وحدد «أنهم لا يستطيعون أن

يعيشـوا هنا لفترة طويلة من الزمن ما دام هناك عامـلان مسيطـران في إسـرائيل وهـما :

1- أن إسـرائيل هـي دولـة يهودية.

2- أن إسـرائيل هي دولـة (يهودية) ليس لها دسـتور[56].

وأشـار كذلك إلى أن 70٪ من مجموع سكان إسـرائيل من اليـهود، وفـق نتائج الاسـتطلاع الذي قامت به دكتورة تسيونابيلد، يرون أن عرب إسـرائيل هم جزء من طاقة التهديد للدولة»[57].

وبعد ذلك بعدة سنوات نشر أنطوان شـماس وجهـة نظره فـي الطـرح الإسـرائيلي للهوية، عبر مناظرة جرت بينـه وبين الأديب الإسـرائيلـي أ.ب يهوشواع حول هذه القضية. وقد حدد شماس أن الهوية الإسـرائيلية غيـر مرتبطة بدين أو بعرق وترتبط فقط بقانون الدولة، بمعنى أنها حق المواطنة الذي تمنحه وزارة الداخلية لمواطني دولة إسـرائيل دون الالتفات إلى الدين أو الجنس أو العرق. كذلك فإن شماس ينظر إلى هذه الهوية من النـاحيـة الجغرافية، بمعنى أن من يتجـاوز الخـط الأخضـر ويسـكن فـي الأراضـي العربية المحتلة بعد حرب 1967 يعتبر فاقدا لهذه الجنسـية، كما ينظر إليها أيضا على أنهـا هـوية لا تتضمن الإيمان بالصهيونية، وذلك لأنها، كحركة قومية، قد انتهى دورها بإقـامة دولة إسـرائيل. يقـول أنطـوان شـماس فـي معـرض توضيحه لوجهـة نظـره حـول الهـوية الإسـرائيليـة: «إن الهـوية الإسـرائيلية في نظـري هـي عبـارة عن ضـرورة لمواطن في دولة إسـرائيـل، يطلب من وزارة الداخلـية أن تكتب له في بطاقة هويته أنـه «إسـرائيـلـي»، بالإضافة إلى أن يكون لديه اعتقاد جازم بالأمور التالية :

1- أن الصهيونية كحركة قومية قد انتهت مهمتها مع إقامة دولة إسـرائيل.

2- أن كل من يعيش داخل الخط الأخضـر، وهـو مواطن بدولة إسـرائيل، يوصف بأنه «إسـرائيلي».

3- أن «قانون العودة» هو قانون عنصري، وقد حان الوقت لتحويل قانون العودة إلى قانون هجرة عادي، كما هو متبع في دول العالم الغربي. وعلـى الدولة أن تقرر ما إذا كان فلان جديرا بأن يدعـى «إسـرائيليا»، فالجنسـيـة الإسـرائيلية ليست شيئا أوتوماتيكيا وبديهيا.

4- أن يكون كل الإسـرائيليين متساوين في الحقوق والواجبات.

5- أن دولة إسرائيل اليوم ليست دولة ديموقراطية، حتى بالنسبة لليهود أنفسهم (كما كانت حتى عام 1967)، حيث إن الاحتلال والديموقراطية لا يلتقيان.

6- أن كل ما سبق ذكره يمكن أن يتحقق فقط، عندما تعود إسرائيل إلى حدود دولة إسرائيل[58].

ويتفق الأديب الإسرائيلي يورام كنيوك[59]. مع أنطوان شماس في الجانب الخاص بفصل الجنسية الإسرائيلية عن الدين، أسوة بما هو متبع في الدول الغربية وأمريكا:

«إن العلمانيين هم الذين أقاموا اليهودية التي تخضع لحكم رجال الدين كدولة يهودية ونظرا للطبيعة اليهودية للدولة، فإن هذا من شأنه أن يحتم كونها دولة شريعة. وعندئذ فإن البرلمان (الكنيست) العلماني هو المؤسسة العليا التي تبحث مرارا وتكرارا في مسألة (من هو اليهودي؟) وقد انقطع عهد الإنسان مع وطنه عن طريق الكذب والفسق والخداع. هل يتوقع أحد منا أن تطلب فرنسا من يهودي أن يعتنق المسيحية كي يصبح فرنسيا، وعن طريق طقوس حقيرة تلزمه بأن يقسم على أمور لا يؤمن بها من يؤدون القسم؟»[60].

ويرى كانيوك أن قوانين الهوية في إسرائيل هي قوانين عنصرية ويطالب بتغيير هذه القوانين وبتغيير «قانون العودة»، ويرى أن إشكالية الهوية. هي إشكالية أزلية، وأنها من أكبر المعضلات التي تواجه المجتمع الإسرائيلي، لدرجة أنه وصفها بأنها بمنزلة مفترق خطير وموحش بالنسبة للفرد الإسرائيلي، ويعتبر أن هذه القوانين تشكل حائلا أمام الهجرات اليهودية التي تتجه إلى بلاد أخرى هربا من عنصرية الدولة :

«لقد كانت الهوية بالنسبة لي منذ الأزل، مشكلة كبيرة، لأنها أكثر الأمور حرجا في الوجود الإسرائيلي. وأنا أعرف جيدا مفترق الطرق اليهودي الإسرائيلي، فهو مفترق موحش ومحفوف بالمخاطر والمفاجآت، ودون تغيير مطلق في القيم والقوانين الموجودة لا أمل في السيادة العبرية. إن الهاربين من الأزمات اليهودية يتوجهون إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ومعظمهم من يهود إيران، لأنه لا يوجد في إسرائيل ما يجذب من يبحثون عن وطن، كذلك فإن يهود أمريكا الجنوبية الذين يهربون من بلاد تتميز بالعنصرية

يهاجرون إلى أستراليا، لأن هجرتهم إلى إسرائيل، تعني الهجرة إلى بلاد تسودها العنصرية غير المنطقية. فلا داعي للخيال، لأن من يبحث عن دولة لا تفرق بين الناس وفقا لدمائهم لا يأتي إلى هنا»[61].

وهنا نجد أن النتيجة التي انتهى إليها كانيوك بشأن عدم مجيء يهود الشتات إلى إسرائيل، قائمة على الهروب من قوانين الجنسية العنصرية في إسرائيل، والتي تغلب أحكام الشريعة اليهودية (الهالاخا) بشأن تعريف «من هو اليهودي؟» ولذلك يفضلون البقاء في بلاد الشتات أو الهجرة إلى بلدان أخرى غير إسرائيل، وهي نفس النتيجة التي انتهى إليها يهوشواع من قبل.

ويعرض المفكر الإسرائيلي وعضو الكنيست عن حزب العمل الإسرائيلي شلومو بن عمي (انتخابات 1996) الطرح الإسرائيلي للهوية، على أنه صراع بين رؤيتين، رؤية تمثلها «تل أبيب» المدينة الحديثة التي لم تعرف مفاهيم الريادة الصهيونية والتي تتجسد فيها رؤى الطبقة البورجوازية والرأسمالية، ورؤية «أورشليم» (القدس) التي تمثل التمسك بالتراث اليهودي والعلاقة بالشتات اليهودي وذكرياته، وبالمفاهيم الأيديولوجية الصهيونية المتطرفة: «تل أبيب هي التجسيد المستحدث للهوية الإسرائيلية، التي لم تعد تحمل المدفع ولم تعد تسير خلف المحراث، ولكنها تلك التي تؤمن بدولة إسرائيل باعتبارها كيانا مشروعا ومحورا مركزيا للهوية القومية العلمانية. إن المجتمع الإسرائيلي لم يعد مجتمعا قائما على التعبئة العسكرية كما كان يحدث في الماضي، كما أنه حول دعاوى الرواد إلى رغبة قوية في النمو وإلى إيمان بقوة الأشكال المتعددة للتكنولوجيا الحديثة، المتمثلة في الطريق السريع للمعلومات والقرية الكونية التي تتسع لتشمل أيضا مادونا وماكدونالد، هذه هي إسرائيل التواقة إلى السلام والمستعدة لدفع ثمن باهظ له»[62].

أما الدكتور إيلان فافا، وهو واحد ممن يطلق عليهم في إسرائيل، اسم «المؤرخين المحدثين»، ومن المهتمين بمتابعة ودراسة الظاهرة الصهيونية في إسرائيل، فإنه يؤسس وجهة نظره في الهوية الإسرائيلية على التعددية الثقافية داخل الدولة، ويرى أنه «يمكن فحص الهوية الثقافية الإسرائيلية في عام 1996 سواء باعتبارها نتاجا ثقافيا يتشكل في طبيعة هذه البلاد وتراثها أو باعتبارها نتاجا ثقافيا، ثمرة محاولة وعيية، قومية، لخلق هوية

جديدة، تتناقض أحيانا مع الهوية التي تتشكل بشكل طبيعي تاريخي»[63].

وينادي فافا «بالنموذج التعددي، أي أن تكون دولة إسرائيل هي دولة لكل مواطنيها، وألا يكون هناك وجود لطابعها اليهودي»، لأن «الدولة، كتنظيم يقوم بالوساطة بين المواطنين وبيئتهم الخارجية وبين المواطنين وأنفسهم، لا تعكس أيديولوجية بل صورة موقف اجتماعي - ثقافي». ويفترض أنه مع مرور الوقت ستحدث تغييرات ديموجرافية وثقافية. كما أن توجه الدولة نحو المنطقة سيخلق تغييرات في هذا التنظيم الذي يسمى دولة[64]. وبالنسبة لعرب إسرائيل فإنه يحدد «أن غالبية العرب في إسرائيل يريدون استقلالا ذاتيا ثقافيا، وأنهم سيكونون في المستقبل عنصرا ديموجرافيا أكبر مما هم عليه الآن، وسيكون من الأفضل، من الناحية الوظيفية الواقعية إذا نحينا جانبا الناحية الأيديولوجية، الاستجابة لهذا المطلب، بدلا من المخاطرة بالصراع السياسي حول الموضوع.

ويتطرق فافا إلى ظاهرة التزايد المستمر في عشر السنوات الأخيرة للهجرة من دول الاتحاد السوفييتي (سابقا)، التي وصلت في عام 1996 إلى 800 ألف مهاجر، ما زالوا مشبعين بثقافتهم الروسية داخل المجتمع الإسرائيلي، وينادي بإتاحة الحرية لمثل هذه الثقافة بأن تمارس دورها وفقا للاستجابات من أسفل وعدم تكرار ما حدث مع اليهود العرب :

«وإذا ما شاءت جماعات معينة، روسية، على سبيل المثال، في خلال مائة سنة، مواصلة إدارة حياتها السياسية بواسطة صحف روسية ومسرح روسي، سيكون من الأفضل تمويل هذا وعدم تكرار أخطاء الخمسينيات، عندما جاء إلى هنا اليهود الذين كانت لغتهم الأم هي العربية، وتم اجتثاث هذه اللغة بالقوة منهم، وتحويل العربية إلى لغة للمخابرات الإسرائيلية.

إن البناء السياسي اليوم يجب أن يكون لينا، وذا دور محدود في التوجيه ولابد أن يكون له دور في توزيع الموارد، لأن الثقافة لا تقوم بلا موارد. ويجب ألا يكون المحك والفيصل هو : صهيوني - أوروبي - غربي، بل يجب أن يكون المحك هو الاستجابة للمتطلبات القاطعة من أسفل»[65].

ويؤيد المفكر الإسرائيلي إليعيزر شفايد احتمالات أن يكون الطرح الإسرائيلي للهوية، هو الطرح الذي سيخرج فائزا في معركته مع المعسكر الديني الأرثوذكسي صاحب الطرح اليهودي، ولكنه يستند، في هذه النتيجة،

على المعطيات التي يمكن أن تترتب على استمرار هجرة اليهود الروس إلى إسرائيل، والتي يمكن أن تلعب دورا حاسما في تغليب الطرح الإسرائيلي للهوية باعتبار أن هؤلاء المهاجرين علمانيون، ويجمل هذه الاحتمالات في النقاط التالية :

1- ستصبح دولة إسرائيل خلال هذا الجيل أكبر مركز يهودي. وعلاوة على ذلك: فإن معظم الشعب اليهودي سوف يتركز فيها وينتمي إليها ومع نهجها.

2- سوف تزيد الأغلبية العلمانية في دولة إسرائيل بالقدر الذي سيؤدي إلى تقليص وزن الضغط السياسي الذي تماسه حاليا الأحزاب الدينية، مما سيقلل إلى حد كبير من فرض «تشريعات دينية» على الأغلبية اليهودية في دولة إسرائيل.

3- هناك أساس للافتراض بأن إحدى نتائج انخفاض وزن ضغط الأحزب الدينية الأرثودكسية، هو تطور التعددية اليهودية الدينية في دولة إسرائيل، حيث ستظنه بدائل تقليدية أو إنسانية للأرثودكسية.

4- سوف تتنوع الأغلبية العلمانية في دولة إسرائيل عن طريق التأثير الثقافي الخارجي ليهود الاتحاد السوفييتي، والذين يفتقرون بالفعل إلى منابع هوية يهودية خاصة بهم، ولكن لديهم في المقابل منابع إبداع ثقافي مختلفة تتفوق بكثير على أولئك الذين يصوغون أوجه الثقافة الإسرائيلية حاليا. وسوف يكون لذلك تأثير ملموس على الشكل الذي سيعاد به تفسير الهوية اليهودية الإسرائيلية.

5- إذا ما تحققت هذه التوقعات فستكون الهوية اليهودية الإسرائيلية الشاملة في إطارها، وذات الثقافة العلمانية في مضمونها، هي صورة الهوية الشاملة الأكثر تأثيرا في الشعب اليهودي، بينما سيقل تأثير يهودية الشتات واليهودية الأرثودكسية بمختلف تياراتها إلى حد كبير(66).

والجدير بالذكر أن اليهود الروس في إسرائيل قد حاولوا خلال الفترة من 1968 ـ 1988، احتلال موقع مؤثر لهم في الخريطة الحزبية السياسية في إسرائيل، ولكنهم لم يوفقوا، لأن حزب العمل الذي حكم خلال هذه الفترة لم يكن معنيا بأن يشكلوا قوة سياسية وحاول استقطابهم لمصلحته، كما أن الأحزاب الإسرائيلية بصورة عامة، لم تكن معنية بظهور قيادات

سياسية من صفوف الروس، لأن دخولهم الحلبة السياسية قد يغير تركيبة الفسيفساء الحزبية السياسية في إسرائيل، كما أن اليهود الشرقيين الذين يمثلون 55٪ من عدد السكان اليهود في إسرائيل، خشوا من احتمال أن يرجح هذا الأمر وزن اليهود الأشكناز في الخريطة الحزبية، فيعودوا مرة أخرى إلى مركز الأقلية[67].

ولكن في انتخابات 1996 خاض اليهود الروس الانتخابات بقائمة تحمل اسم «يسرائيل بعليا» («إسرائيل بالهجرة» «أو إسرائيل في صعود»)، وقد حصلت هذه القائمة على سبعة مقاعد (بنسبة 7, 5٪ من مجموع الأصوات)، وأصبح هذا الحزب شريكا في الائتلاف اليميني الحاكم في إسرائيل بزعامة بنيامين نتنياهو، وأسندت إليهم وزارتا الصناعة والتجارة (ناتان شارانسكي) والهجرة والاستيعاب (يولي إيدلشتاين). وهكذا أصبح للمهاجرين الروس وزن سياسي داخل الخريطة الحزبية السياسية في إسرائيل، خلال فترة زمنية قصيرة لا تتجاوز ثماني سنوات (1988 ـ 1996)، برغم أن كثيرين منهم قد أخذ طريقه إلى الهجرة المعاكسة (النزوح من إسرائيل) لأنه لم يجد عملا مناسبا له، وبدأ الطابع الروسي الثقافي والاجتماعي يغزو إسرائيل حاليا وأصبحت لهم مجالات من الأنشطة الاقتصادية والثقافية وإصدار الصحف باللغة الروسية، ناهيك عن أنشطة المافيا الروسية، التي تعتبرها أجهزة الشرطة في إسرائيل بمنزلة تهديد استراتيجي للدولة.

وقد عبر أحد كتاب عرب إسرائيل عن الصعود الروسي بسخرية حيث يقول: «قيل قديما إن إسرائيل تعتبر الولاية الأمريكية الثانية والخمسين، وبعد الهجرة الروسية يصح أن نقول إن إسرائيل أصبحت قطعة مصغرة من روسيا»، ويضيف قائلا بجدية: «ليس ذلك في مصلحتنا نحن العرب مواطني الدولة»[68].

ويرجع مصدر خشية عرب إسرائيل من هذا الصعود الروسي إلى إمكانية «توطين اليهود الروس في الجليل والنقب مما سيحرم العربي الإسرائيلي، من المطالبة بالحقوق السياسية استنادا إلى أنهم يعيشون في ثغور عربية»[69]. بالإضافة إلى أن «المزيد من الهجرة الروسية ستجعل ترحيل العرب داخل الخط الأخضر أمرا واقعيا، كما أنها ستؤدي إلى الإخلال الديموجرافي بين العرب واليهود، وتضييق الخناق الاقتصادي على العرب

وتدفع إسرائيل إلى مصادرة المزيد من الأراضي العربية، وخصوصا في الجليل ضمن مخطط تهويده»[70].

وتبدي الهوية الإسرائيلية تسامحا براجماتيا تجاه الاختلافات الكبيرة التي تظهر في إسرائيل بسبب الهجرة، حيث تفترض أنها قادرة على امتصاص أي اختلاف يأتي إليها من الشتات. ويعلق الطرح الإسرائيلي للهوية على الهجرة أملين: الأول، هو تقوية المركز الإسرائيلي وتفوق قوته على قوة المراكز المنافسة له (المقصود بالطبع هنا يهود أمريكا)، والثاني، أن هذه العملية سوف تفرغ المراكز اليهودية من مواردهم ومصادر قوتهم ويزيل عار «المنفى» عن التاريخ القومي. وبذلك تكون الصورة النهائية التي تصورها الهوية الإسرائيلية لنفسها هي : تحويل دولة إسرائيل إلى مركز رئيسي للشعب اليهودي لا بديل له، وأن اليهود الذين سيعيشون في الدولة وكذلك الأقليات التي ستبادر بالحفاظ على علاقة قوية بدولة إسرائيل هي التي ستحدد طابع حياتهم وقيمهم، وهي الأمور التي ستمليها التطورات النموذجية للسيادة، على نفس النحو الذي تشكل فيه هذه السيادة حياة أي شعب آخر في العالم[71].

وتعتبر ظاهرة التعددية التي يتميز بها المجتمع الإسرائيلي سواء التعددية الطائفية بين يهود شرقيين ويهود غربيين، أو التعددية بالنسبة للموقف من الدين بين متدينين وعلمانيين، أو التعددية القومية بين يهود وعرب، من المشاكل التي لم يغفلها الطرح الإسرائيلي للهوية. ويرى أصحاب هذا الطرح عند مواجهته ظاهرة التعددية هذه «أن أي اتجاه موجه مثل : الوعي اليهودي، والحفاظ على ثقافة الطوائف، لن يصمد في مواجهة القوة المشكلة لثقافة السيادة الإسرائيلية. وأن ما سوف يتم استيعابه من التراث اليهودي في الثقافة الإسرائيلية سيبقى، بينما سيتم هجر الباقي ونسيانه، لأن الإسرائيلي لن يستطيع تحمل كل عبء التراث الثقافي، كما أن هذا العبء لن يصمد في مواجهة الإبداعات الثقافية للواقع الإسرائيلي. وسوف تكون النتيجة الثقافية توفيقية، وستؤدي إلى اندثار أشياء كثيرة مهمة، وهي نتيجة غير مستبعدة تحت ضغوط الحياة والتطورات الطبيعية التي تعمل في حقل الثقافة[72]. إذن فهذا الطرح الإسرائيلي للهوية، على عكس الطرحين السابقين: الكنعاني والصبّاري، لا يعلن الحرب على التراث اليهودي، بل

يتوقع النتائج التي ستتشكل وفقا «لقوى السوق»، العرض والطلب، والتي لها تأثيرها أيضا في الثقافة. ومن هنا فإن هذا الطرح هو طرح براجماتي كذلك في مجال الثقافة، ويميل بوضوح إلى جعل الشيء واقعا، ويفضل إتاحة فرصة التبلور التلقائي للأمور المتصلة بالثقافة، دون اللجوء إلى عملية الفرز القاطعة التي تلجأ إليها الأيديولوجيات بين تراث الماضي وتراث الحاضر.

إذن، فهذا الطرح الإسرائيلي للهوية يرى أن على دولة إسرائيل أن تتقبل مسبقا وجود تنوع واسع للغاية من الثقافات الجزئية في داخلها، مع تكوين ولاء للإطار الأعلى المشترك. وإذا كانت هناك ملامح الآن لوجود مثل هذه الثقافات الطائفية المختلفة داخل إسرائيل، فإن المطلوب هو إدراج المواطنين العرب داخل إسرائيل من مسلمين ومسيحيين - وهم آخذون في التزايد - ضمن هذا الإطار كشركاء كاملين ومتساوين في الحقوق لهم قوميتهم المستقلة، بحيث يكون مستقبل الدولة «شرقيا» بالضرورة.

الفلسطينيون كعنصر حاسم في الطرح الإسرائيلي للهوية:

إذا كان الموقف من يهود الشتات ومن قيم التراث اليهودي قد شكل عنصرا حاسما، عن طريق الرفض للماضي اليهودي ولغاته وثقافته وقيمه وعاداته... الخ، في تحديد ماهية كل من الطرح الكنعاني للهوية أو الطرح العبري الصبَّاري للهوية، وكذلك إلى حد ما بالنسبة للطرح الإسرائيلي للهوية في إسرائيل، فإن البعد المهم الذي يلعب دورا حاسما في تحديد ماهية هوية الإسرائيلي عند أصحاب الطرح الإسرائيلي للهوية هو الموقف من الشعب الفلسطيني. والسبب الرئيسي في هذا هو أن أنصار هذا الطرح يحاولون فهم ووصف الموقف الفلسطيني باعتباره موقفا صحيحا، ويستخدمونه كأساس لنقدهم للمجتمع الإسرائيلي وللرؤى السياسية الصهيونية الجامدة، سواء كانت هذه الصهيونية هي الصهيونية الرسمية التي يمثلها حزب «العمل» الإسرائيلي، أو الصهيونية الجابوتنسكية التي يمثلها حزب «الليكود» أو القوى الدينية المتطرفة. ويظهر هذا الاتجاه بشكل واضح لدى الأدباء الإسرائيليين الذين يمثلون وجهة نظر اليسار الإسرائيلي

المعتدل، أمثال عاموس عوز و أ.ب يهوشواع ويورام كانيوك ودافيد جروسمان وسامي ميخائيل وأنطوان شماس وعاموس كينان وغيرهم ممن تحاول كتاباتهم تأكيد صحة موقف الآخر الفلسطيني، والتأكيد كذلك على السمات الإقليمية المحلية و «الشرق أوسطية»، التي تجعل من إسرائيل دولة من ينتمي إليها فإنما ينتمي إلى ثقافة هذه المنطقة وليس إلى ثقافة الغرب الأوروبية، وهي أمور تؤكد أهمية الأدب الإسرائيلي في الكشف عن جوانب الهوية الإسرائيلية، وعن محاولة مجابهة ميراث الصهيونية وحصادها المر.

ولن نخوض هنا بالطبع في إسهام الأدب الإسرائيلي في هذا الصدد، لأن هذا بحث آخر يستحق دراسة منفصلة، ولكن ما يعنينا هنا هو توضيح الكيفية التي عالج بها أصحاب الطرح الإسرائيلي للهوية، تلك المشكلة المنهجية المركزية المقترنة بنظريات إصلاح الصهيونية، أو ما يطلقون عليه الآن في إسرائيل «ما بعد الصهيونية» Post zionism أو إصلاح تدرنات المجتمع الإسرائيلي المتطرفة، كي يصبح التعايش المشترك بين الفلسطينيين والإسرائيليين ممكنا، من خلال طرح واع لإشكالية الهوية في إسرائيل.

إن أصحاب هذا الطرح يدركون أن الهوية هي أمر بالغ الأهمية للوجود الإسرائيلي، وأن معظمها يتمحور حول الاختلاف مع «الآخر» الفلسطيني، وأنه لا يمكن تحقيق أدنى تغيير قبل اجتثاث الذات الصهيونية من الجسد الإسرائيلي.

وبما أن الصراع العسكري والاقتصادي والثقافي والطبقي والسيادي ضد الفلسطينيين يملأ الصورة الإسرائيلية بما فيها ذلك الطيف الصهيوني اليميني والديني المتطرف الحريص على أن يتمسك بضرورة وجود الفلسطيني المقموع حتى يرى نفسه جيدا، بحيث أصبح هذا المقموع الفلسطيني شرطا من شروط استمرار هذه الصهيونية، وجزءا من إشكالية الهوية في الدولة، فإنه كلما خف أثر هذا الطيف أو اختفى تماما، فإن صورة الفلسطيني المقموع يمكن أن تتغير إلى الفلسطيني الإنسان على نفس مثال اليهودي الإسرائيلي، لتظهر الهوية اليهودية أو الإسرائيلية جلية وواضحة.

ولكي يكون هناك فصل واضح للأبعاد الفلسطينية المحددة لطبيعة

الهوية في إسرائيل، ينبغي أن نفرق بين قطاعين من الفلسطينيين : القطاع الأول وهم فلسطينيو 1948 الذين يخضعون لحكم دولة إسرائيل منذ عام 1948 ويحملون الآن الجنسية الإسرائيلية، والذين يضعهم معظم أصحاب الطرح الإسرائيلي للهوية في الاعتبار، على أساس أنهم مواطنون بدولة إسرائيل ينبغي أن تكون لهم جميع حقوق المواطنة، مع الاعتراف بقوميتهم وثقافتهم العربية في دولة/ أمة تقبل بمثل هذه الثنائية القومية التي لن تهدد على المدى القريب، على الأقل، الطابع اليهودي للدولة، والقطاع الثاني هم فلسطينيو الأراضي المحتلة بعد حرب 1967 في الضفة الغربية وقطاع غزة.

فلسطينيو 1948 وتعدد القوميات في الطرح الإسرائيلي للهوية:

يرى يوحانا بيرس ودايفيس أن الهوية (استنادا إلى ميللر) هي «منظومة وجهات النظر والمواقف التي يكونها الشخص تجاه نفسه.. هي جزء من المجال الإدراكي في المحيط الذي يعيش فيه الفرد.. وأحد الأجزاء المهمة في بناء الهوية، هو منظومة الارتباط بين الفرد وبين الجماعات العرقية (القومية ـ الثقافية والدينية) المختلفة»[73].

ويعرف بيرس الهوية العرقية في كتابه «العلاقات بين الطوائف في إسرائيل» بأنها «الشكل الذي يصف به الشخص نفسه في مجمل العلاقات الطائفية: من هي الجماعات التي يجعل نفسه ينتمي إليها؟ وما هي الجماعات التي يألفها؟ وما هي نسبة الأهمية التي يعلقها على الجماعات العرقية المختلفة وعلى المشكلة العرقية كلها؟». ويرى كذلك «أن تشكيل هوية الفرد في المجتمع العربي في إسرائيل تكمن في مشكلة التوازن بين القوى المتناقضة: التكيف مع حياة الأقلية إلى جانب تزايد قوة الانتماء القومي وازدياد معدلات التحديث»[74].

إذن فالهوية هي عبارة عن مجمل الخطوط القاطعة والمميزة التي تتجمع لدى الشخص منذ ولادته. وهناك هويات خاصة بالفرد، (مثل الجنس ولون الجلد)، وأخرى خاضعة للاكتساب والرفض (مثل: الدين والمواطنة). ولذلك فإنه يمكن الحديث عن نوعين من الهوية: الهوية الفردية، أي الفرد

في حد ذاته، والهوية العامة، أي الفرد في نظر الآخرين.

والهوية الاجتماعية والجماعية ليست أمرا ساكنا، وذلك لأن الهوية على مدى السنين تلبس صورة وتخلع أخرى، ولكنها تحافظ، بقدر أو بآخر، على التتابع والثبات.

«إن الهوية تملأ الفراغ الأيديولوجي والروحي الموجود في عصرنا هذا، وتعتبر الهوية بالتبعية للدولة، أو القومية أو الحركة، هي البديل بالنسبة لعمليات الولاء التقليدية للقبيلة والأسرة.

والتنوع في الهويات هو أمر قائم لدى الفرد ويلازمه زمنا طويلا، ولكن أي إنسان أو جماعة لابد أن يقوم بالتأكيد على بعد أو على عدة أبعاد من الهويات، ويجعل لها أهمية كبرى، من الهويات الأخرى. ويمكن لهذه النقاط المؤكدة أن تتغير، على ضوء الظروف السياسية، والاقتصادية والثقافية. وهناك من يعتقد أنه كلما كان التعليم تقليديا أكثر، كانت الهوية الفردية أكثر تشابها مع الهوية العامة، وذلك في مقابل المجتمعات المتقدمة التي يكون فيها البعد الفردي للهوية هو البعد القاطع[75].

وإذا انتقلنا بعد هذه الخطوط العامة لتعريف الهوية التي سنطبقها على الفلسطينيين في إسرائيل كإقليمية قومية، لتأمل الهوية الجماعية لدى الفلسطينيين في إسرائيل اعتبارا من عام 1948، لوجدنا أن المعضلة الرئيسية المرتبطة بهوية الفلسطيني الإسرائيلي تنعكس في تخبطه بين هويته المدنية (الهوية الإسرائيلية) وهويته القومية (الفلسطينية)، ولذلك فإن مشكلة العلاقات بين الفلسطينيين في إسرائيل تدور حول المشاكل الأساسية المرتبطة بهوية دولة إسرائيل وبالهوية المدنية لمواطنيها.

ويرى أهارون ليش «أن هوية العربي الإسرائيلي ليست ساكنة، بل هي متحركة ومتأثرة بالتغييرات في النظام الاجتماعي وبالظروف السياسية»[76].

ويرى كمبرينج، «أن نفس وصف الدولة باعتبارها دولة قومية يهودية، يخرج من حدود الجماعية فيها أولئك السكان والمواطنون الذين يعيشون في نطاقها، وليسوا يهودا. إن وصف حدود هوية الدولة واسع جدا ويضم أناسا لا يعيشون داخل حدودها الإقليمية، ويوجدون خارج نطاق سلطتها السياسية، لأن الدولة تابعة لمجموع الشعب اليهودي»[77].

وقد انتهى الباحثون المختلفون إلى وجود أربع دوائر أساسية للهوية بين

الفلسطينيين في إسرائيل :

1- الدائرة الإسرائيلية : وتدور هذه الهوية في فلك المصطلحات القانونية (على سبيل المثال بطاقة الهوية) وفي الإنجازات الاقتصادية والثقافية. ويشكل الإسرائيليون اليهود بالنسبة لعرب إسرائيل جماعة انتماء في معظم مجالات الحياة، ويتجلى هذا الأمر في ثنائية اللغة، وثنائية الثقافة، والارتفاع في مستوى المعيشة.

2- الدائرة الفلسطينية : وتتجلى هذه الهوية في الارتباط القوي بالقضية الفلسطينية، وفي الارتباط القوي بالأرض والثقافة والرموز الفلسطينية، ويرى (يسرائيلي) أن الهوية الفلسطينية تدفع إلى اتجاهات من الاختلاف بين البعدين العربي والفلسطيني، وأن الفلسطينية هي نطاق فرعي داخل النطاق العام للعروبة، وبذلك فالفلسطينية هي تحديد إقليمي أكثر محدودية.

3- الدائرة العربية : وتعني الانتماء إلى العالم العربي والانتماء إلى رموزه، وثقافته وتاريخه. وهذا الانتماء للعالم العربي هو انتماء سياسي أكثر منه انتماء روحيا. حيث يتم إدراك العروبة على أنها معادل للسلوك الأخلاقي.

4- الدائرة الإسلامية : والمقصود بها الإسلام كانتماء ديني قومي، وقد حدث بسبب عملية البعث الديني بين المسلمين في إسرائيل، الذين يشكلون الغالبية العظمى من بين عرب إسرائيل[78].

وقبل أن نشرع في تناول هذه القضية، على ضوء الطرح الإسرائيلي للهوية، أعتقد أنه من المناسب أن نتعرف على بعض الخطوط الديموجرافية المميزة للفلسطينيين في إسرائيل، لأنها مؤشر له أهمية خاصة في تناول هذه القضية. والجدير بالذكر أنه في كتاب الإحصاء الإسرائيلي السنوي لا ترد كلمة «عرب» بل كلمة «غير اليهود».

وصل عدد المواطنين العرب في إسرائيل إلى 100 , 660 في نهاية عام 1988، (وهذا باستثناء 100 , 139 عربي يقيمون في القدس ولا يتمتعون بحق المواطنة، و 000 , 18 عربي في مرتفعات الجولان) ويمثل هؤلاء 41 , 15٪ من عدد المواطنين الإسرائيليين[79].

«وبلغ عدد الفلسطينيين مواطني إسرائيل حتى شهر سبتمبر 1993، 700 , 972 نسمة يمثلون حوالي 16٪ من سكان الدولة (لا يشمل ذلك حوالي

700 ,160 سكان القدس الشرقية). حوالي 80٪ من هذا العدد مسلمون وعددهم 300 ,738 نسمة و 12٪ مسيحيون و 9٪ دروز»[80].

وفي إحصاء أذاعه التليفزيون الإسرائيلي إبان انتخابات الكنيست الإسرائيلي الرابع عشر (29 مايو 1996) وردت البيانات التالية: عدد سكان إسرائيل 000 ,600 ,5 نسمة، وعدد الفلسطينيين 000 ,070 ,1 نسمة، أي بنسبة 81٪ يهود، 19٪ عرب.

ويتضح من بيانات المركز المركزي للإحصاء أن السكان غير اليهود في إسرائيل سيتزايدون خلال الأعوام (1990 - 2005) بنسبة 4 ,59٪ وسيصلون إلى 600 ,394 ,1، وستصل نسبتهم من إجمالي سكان إسرائيل إلى 22٪ عام 2005[81].

وإذا تأملنا هذه الزيادة في نسبة السكان الفلسطينيين مواطني دولة إسرائيل خلال الفترة من 1988 - 1996، أي خلال ثماني سنوات، لوجدنا أن نسبة الزيادة التي وصلت إلى 000 ,400 نسمة، هي التي تجعل المجتمع الإسرائيلي ينظر إلى النمو الديموجرافي الفلسطيني على أنه يشكل تهديدا لطابع دولة إسرائيل اليهودي على المدى البعيد، ولذلك فإنهم يطلقون عليه اصطلاح «الشيطان الديموجرافي» أو «الخطر الديموجرافي»، ويسعون بجميع الوسائل لزيادة معدلات اليهود أو معدلات الهجرة لمواجهة هذا الخطر.

إن الفلسطينيين في إسرائيل كانوا وما زالوا من حيث الانتماء والشعور جزءا من العالم العربي والشعب الفلسطيني. وقد اجتاز هذا الانتماء مراحل مد وجزر أثناء وجود حالة الحرب بين إسرائيل وبعض الدول العربية. وهناك فريق من الفلسطينيين في إسرائيل يؤمن بإمكانية العيش كعربي فخور بعروبته، وفي نفس الوقت يكون مواطنا يحترم قوانين الدولة. وبالفعل، فإن اندماج الفلسطينيين في إسرائيل في حياة المجتمع الإسرائيلي منذ قيام الدولة، أوجد هوية جديدة لدى الفلسطينيين في إسرائيل، ألا وهي الهوية الإسرائيلية، ويعيش معظم مواطني إسرائيل من الفلسطينيين وفق نمط غربي حديث، والجزء الأكبر منهم يعتبر ذا لغتين وثقافتين، كما أنهم يشعرون بأن مصيرهم مرتبط بإسرائيل كدولة أكثر من أي دولة عربية في المنطقة.

وقد اهتمت معظم الأبحاث التي قام بها علماء الاجتماع من الطرفين الإسرائيلي والفلسطيني، بدراسة مدى التوافق لدى مواطني إسرائيل من الفلسطينيين مع المواطنة الإسرائيلية كهوية، من ناحية، ومع الانتماء القومي العربي الفلسطيني كهوية أمة وشعب، من ناحية أخرى. وقد أشارت معظم الأبحاث إلى أن هذين العاملين يتأثران، طوال الوقت بعوامل عدة: اجتماعية سياسية داخلية، وسياسية ـ أمنية خارجية، وأن ما يمكن تقبله في وقت معين، قد لا تكون له نفس القوة في موقف آخر ووقت مختلف.

وهكذا فإن هوية الفلسطينيين في إسرائيل لم تبق ثابتة وظلت في حالة من الحركة الدائمة، منذ قيام إسرائيل وتحولهم إلى أقلية فيها بعد حرب 1948 وحتى الآن (1996)، وتطورت عبر ثلاث مراحل سنوجزها فيما يلي:

المرحلة الأولى 1948 ـ 1967 :

بعد «نكبة 1948، بقي في الجزء من فلسطين الذي أقيمت إسرائيل عليه، نحو سدس سكانه العرب فقط، وبالتحديد 160,000 عربي في نهاية 1948[82]. وحيث إن كل النخب الاجتماعية (السياسية، والاقتصادية والتعليمية والدينية) التي كانت متمركزة في المدن (القدس ـ حيفا ـ نابلس) قد نزحت خلال الحرب، فقد بقي العرب في إسرائيل دون قيادة قطرية، باستثناء قيادة الحزب الشيوعي الإسرائيلي «ماكي». وهكذا وجد العرب في إسرائيل أنفسهم بعد عشية وضحاها، أقلية ضعيفة غريبة في وطنها ومعزولة عن بقية شعبها وأمتها[83].

وقد حالت عزلتهم المادية الكاملة عن غيرهم من الفلسطينيين والعالم العربي، دون حدوث التفاعلات الحيوية اللازمة لتشكيل الهوية السياسية. وعلاوة على ذلك فقد بذلت إسرائيل الكثير لطمس علامات الوطنية الفلسطينية داخل حدودها، بالإضافة إلى إنكارها السيكولوجي والسياسي، لا لوجود الفلسطينيين الحالي فحسب، بل لشرعيتهم التاريخية.

ويرى الباحث الفلسطيني ورئيس «التجمع العربي» وعضو الكنيست الإسرائيلي عن كتلة «حداش» (الحركة من أجل الديموقراطية والسلام) العربية، عزمي بشارة الأستاذ بجامعة بيرزيت، «أن هذا المجتمع الفلسطيني فقد نخبه الاقتصادية والسياسية والثقافية. والأهم من ذلك هو فقدانه

المدينة الفلسطينية، وبقاؤه مجتمعا قرويا يتعايش عن طريق العمل في المدينة اليهودية التي لا تستوعبه... وربما كان هذا هو العربي الإسرائيلي، الحداثة الوحيدة التي يعرفها هي الحداثة اليهودية ينضم إليها مقلدا ومهمشا ومطالبا في أحسن الحالات»[84].

«وهكذا فإنه في الأعوام العشرين الأولى من عمر الدولة، توافرت لإسرائيل فرصة تاريخية لغرس هوية إسرائيلية بديلة في هؤلاء السكان، تقوم على المساواة بينهم وبين المجتمع الإسرائيلي وصهرهم داخله. وتماشيا مع الركيزة الأيديولوجية الثانية لدولة إسرائيل (الديموقراطية)، منحت إسرائيل العرب داخلها حق المواطنة والتصويت، وغير ذلك من الخدمات. ولكن تماشيا مع الخط الأول للسياسة (الدولة اليهودية) امتنعت إسرائيل ـ بناء على أسس أيديولوجية ـ عن إدماج العرب داخل الهوية الإسرائيلية، وترجمت تعريفها الذاتي، على أنها دولة لليهود، لا دولة لكل مواطنيها، إلى سياسات أوضحت للعرب بجلاء أن الهوية الإسرائيلية لا تشملهم»[85].

وقد حاول نديم روحانا الإجابة عن التساؤل الخاص بما انتهى إليه بحث يوحانان بيرس ونيرا نوفال عن هوية العرب في إسرائيل قبل حرب 1967 وبعدها، من أن ترتيب الهويات كان : إسرائيلي، وعربي ـ إسرائيلي، وعربي، وأخيرا فلسطيني[86]، فميز نظريا بين ثلاثة مستويات لإسرائيلية العرب: الأول المستوى القانوني الرسمي الناجم عن كون العرب مواطنين في دولة إسرائيل، والثاني المستوى القيمي الناتج من تأثر العرب بالقيم السائدة في المجتمع الإسرائيلي، والثالث، وهو الأهم، فهو المستوى النفسي الشعوري الناجم عن التماثل مع دولة إسرائيل وأهدافها ورموزها (مثل الشعار والعلم والنشيد)[87].

وهكذا فإن سيطرة البعد الإسرائيلي أو العربي الإسرائيلي على هذه الهوية، في هذه المرحلة، كان في مجمله «قبولا أو استسلاما للوضع القانوني الجديد (باعتبارهم مواطنين عربا في دولة إسرائيل)، ورغبتهم في استغلال هذا الوضع (أي المواطنة) لتحسين أوضاع حياتهم اليومية (العمل ـ التعليم ـ الخدمات..الخ)، وذلك بسبب الانقطاع عن العالم العربي والشعور بالإحباط الذي أعقب هزيمة العرب في حرب 1948[88].

وترى أوتسسكي لازار في دراستها التي قدمتها لنيل درجة الماجستير

عن الفلسطينيين في إسرائيل : «أن عرب إسرائيل لم يتخلوا خلال هذه الفترة عن هويتهم العربية، ولكنهم أكدوا، في المقابل، على كونهم من مواطني الدولة. وقد آمن معظمهم أنه من الممكن أن يعيشوا في إسرائيل من خلال التعاون والتعايش بين العرب واليهود. وقد عملوا منذ بداية قيام الدولة، على الاندماج الكامل فيها، ولم يحاولوا البحث عن بديل آخر، وأن عملية تسييس عرب إسرائيل كانت قد بدأت قبل ذلك»[89].

أما عزمي بشارة، فإنه يرى «أن عرب إسرائيل باعتبارهم بقايا مهزومة لمجتمع مهزوم، قد سعوا للحصول على الأمن وليس على المساواة، وأن العلاقات الرئيسية بين السكان العرب وبين الدولة تمت بواسطة «الشاباك» (جهاز الأمن العام في إسرائيل) وأجهزة الأمن، وذلك حتى نهاية الحكم العسكري في عام 1969. كما يرى كذلك «أن الهوية المزدوجة لدى عرب إسرائيل تعكس تناقضا خطيرا بين الفلسطينية التي ينتمون إليهما وبين إسرائيليتهم»[90].

ويرى باحثون كثيرون وعلماء اجتماع، أنه كان هناك في تلك الفترة توازن في هوية عرب إسرائيل. إن جباي يرى «أن عرب إسرائيل قد طوروا لأنفسهم منظورا نفعيا، للاندماج في حياة الدولة، وطوروا لأنفسهم أجهزة وضع فواصل مكنتهم من مواصلة الحياة، بالرغم من التناقض المستمر الذي تنطوي عليه هذه الحياة»[91].

ويرى رعنان كوهين، «أنه حتى 1967، وخاصة بعد عملية «قادش» (حرب 1956)، كان هناك توازن معقول تجاه ورطة انتماءات عرب إسرائيل، ولكن عملية «قادش» حولت دولة إسرائيل إلى حقيقة قائمة، مما أدى إلى تغيير في موقف السكان العرب حيالها[92]. وقد وصلت أوتسكي في بحثها المشار إليه سابقا، إلى أنه اعتبارا من عام 1949 ناضل عرب إسرائيل من أجل الحصول على مكانة المواطن في دولة إسرائيل انطلاقا من دوافع مختلفة: الواقعية، الخوف، التسليم، خيبة الأمل من الدول العربية والرغبة في تحسين وضعهم. وقد وصلت عملية «الأسرلة» إلى ذروتها قبل حرب 1967 وعبرت عن تسليم متزايد بإسرائيل كحقيقة مادية وكدولة[93].

ويرى بعض الباحثين في هذه المرحلة، «أن الأدب الفلسطيني خلال الخمسينيات والستينيات لم يتعرض لهوية الفلسطينيين بصورة حادة،

ويطلق على هذه الفترة «فترة جس النبض»، ويشيرون إلى أن الأدباء نادوا خلال هذه الفترة بالمساواة والتعاون والتقدير المتبادل بين اليهود والعرب، وأن التأكيد حتى عام 1965 كان على العروبة، وكان الانتماء يتجه إلى العالم العربي عامة[94].

وخلاصة الأمر بالنسبة لهذه الفترة هي أن الفلسطينيين في إسرائيل كان لديهم توازن معقول في هويتهم مع توجه نحو الاندماج في حياة الدولة، وكان العنصر الفلسطيني في هويتهم ضعيفا للأسباب التي تمت الإشارة إليها من قبل. لقد أكدوا على البعد الإسرائيلي في هويتهم أكثر من أي هوية أخرى، إلى أن استيقظ العنصر الفلسطيني في هويتهم بعد حرب 1967.

المرحلة الثانية 1967 ـ 1973 :

مع بدء هذه المرحلة تعمقت الهوية القومية للفلسطينيين في إسرائيل بفضل حدثين رئيسيين :

1- إلغاء الحكم العسكري عام 1966، الذي كان إلغاؤه جزءا من سياسة معلنة جديدة، تهدف إلى دمج المواطنين العرب في حياة الدولة، بما في ذلك قيود التنقل بين القرى العربية، الأمر الذي زاد في وعي المواطنين الفلسطينيين لمشكلاتهم المشتركة.

2- حرب يونيو 1967 التي أنهت العزلة التي فرضت منذ عام 1948 وفتحت الطريق أمام الفلسطينيين في إسرائيل، للاختلاط بأبناء شعبهم في الأرض المحتلة (الضفة الغربية وغزة) وللتعرف من خلال هؤلاء على التيارات الاجتماعية والفكرية السائدة في العالم العربي، مما زاد من تأثير العالم العربي عليهم، بسبب الاتصال المباشر مع الضفة والقطاع[95].

ويرى عالم الاجتماع الإسرائيلي إيز نشتادت «أن حرب الأيام الستة شكلت نقطة تحول في كل المجالات في إسرائيل، وبصفة خاصة فيما يتصل بموقف السكان العرب في الدولة. فمن ناحية، قويت العلاقات مع العالم العربي وازدادت المعرفة العربية قوة، وجنبا إلى جنب قوي كذلك الأساس العروبي في علاقاتهم مع إسرائيل، ومن ناحية أخرى تطور في داخلهم وعي صريح أكثر بشأن هويتهم الواضحة كعرب إسرائيليين. وقد

ازدادت هذه التطورات قوة، في رأيه، بسبب نتائج عمليات التحديث القائمة، بشكل خاص في مجال الأعمال، والانتقال إلى الصناعة والبناء، وبسبب ظهور طبقة مثقفة عربية من مواليد البلاد (إسرائيل)[96].

ويرى عالم الاجتماع الفلسطيني نخلة، والذي يشترك مع إيزنشتادت في الرأي، أنه منذ عام 1967 حدث اتجاه نحو «الفلسطنة» بين عرب إسرائيل، ويرجع ذلك لأسباب ثلاثة رئيسية :

1- انفتاح عرب إسرائيل على الفلسطينيين في الضفة والقطاع بعد حرب 1967.

2- ازدياد قوة منظمة التحرير الفلسطينية في المجال العربي والدولي، بعد 1973.

3- الصراع بين الأقلية العربية والأغلبية اليهودية في دولة إسرائيل، بسبب الصراع العربي الإسرائيلي والطابع اليهودي للدولة[97].

المرحلة الثالثة (1973-1996) :

تتميز هذه الفترة بازدياد قوة العنصر الفلسطيني، وبضعف العنصر الإسرائيلي ويقظة الهوية الإسلامية كعامل قوي في الهوية الجماعية للفلسطينيين في إسرائيل.

ويرى أمارة، أن حرب 1973 أدت إلى ارتفاع في الروح المعنوية وفي المناخ القومي، بين عرب إسرائيل، وقد زاد إحساس الانتماء، لدى عرب إسرائيل، للعالم العربي، وزادت معه أحاسيس الاغتراب عن المجتمع الإسرائيلي. لقد أدت الحرب إلى تغيير العنصر الإسرائيلي في الهوية القومية لعرب إسرائيل وإلى تقوية العامل العربي الفلسطيني.

ولكن الفخر والإحساس بالأمن لدى عرب إسرائيل، بسبب حرب 1973 وتعميق العنصر العربي في هويتهم بدأ في الضعف، عندما زاد معدل الفلسطنة بسبب ضعف ارتباطهم بالدول العربية، نتيجة لموقفهم المتهاون تجاه الشعب الفلسطيني وتجاه منظمة التحرير الفلسطينية. وقد تجلى هذا الأمر في التأييد الكلامي للقضية الفلسطينية من ناحية، وفي عمليات قتل الفلسطينيين من ناحية أخرى (على سبيل المثال سبتمبر الأسود، مخيم تل الزعتر، اتفاقية كامب دافيد التي عقدتها مصر مع إسرائيل، حرب

لبنان، طرد الفلسطينيين من بيروت، وأخيرا الانتفاضة). ونتيجة لكل هذا شعر عرب إسرائيل أنهم فلسطينيون أكثر منهم عربا[98].

«وقد زاد شعور الفلسطينيين في إسرائيل بالانتماء إلى الشعب الفلسطيني في عهد الانتفاضة، أكثر مما كان عليه الأمر في السبعينيات وأوائل الثمانينيات»[99].

ويرى سامي سموحة «أن هوية الفلسطينيين في إسرائيل لم تتغير موضوعيا بين عام 1985 وعام 1988. ومن ناحية أخرى يؤكد سموحة أنه في عهد الانتفاضة ازداد تسييس العرب في إسرائيل، وتعاظم تضامنهم مع شعبهم الفلسطيني في الضفة والقطاع»[100].

وقد أدى توقيع اتفاق المبادئ بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية في عام 1993، إلى تغير حاد في مشاعر الفلسطينيين في إسرائيل، الذين كانوا إلى وقت غير بعيد يعانون من حقيقة أن دولتهم لا تعترف بالحقوق القومية لشعبهم الفلسطيني ولا تلتفت إلى مطالب ممثليه بالمساواة الكاملة مع السكان اليهود. وقد أشاع توقيع الاتفاق شعورا بالرضا والارتياح بينهم.

«ومما لا شك فيه أن الصراع من أجل السلام وضع الفلسطينيين في إسرائيل في معسكر واحد مع قوى السلام داخل إسرائيل بصفة عامة، والتي تضم أحزابا ومنظمات صهيونية، ومن خلالهم يتطلع العرب إلى شرعية معترف بها لمكانتهم في هذا الصراع. إن الغالبية العظمى من الفلسطينيين في إسرائيل يؤيدون حل الصراع على أساس صيغة «الأرض مقابل السلام» وإقامة دولة فلسطينية بجانب دولة إسرائيل داخل حدود 1967، وتسمية العاصمة الفلسطينية في القدس الشرقية وإيجاد حل عادل لمشكلة اللاجئين»[101].

وقد أخذ يتبلور في السنوات الأخيرة جدل متواصل حول طبيعة وضع الأقلية الفلسطينية في إسرائيل سواء فيما يتعلق بالسلام، أو فيما يتعلق بالطابع اليهودي الصهيوني للدولة. وتعارض معظم تشكيلات التيارات السياسية بين الأقلية الفلسطينية في إسرائيل مطلب الحكم الذاتي لهم. ويبدو أن فكرة تعريف إسرائيل لنفسها «كدولة لمواطنيها كافة»، هي فكرة مقبولة لدى دوائر واسعة. وهؤلاء الذين يطالبون بإلغاء تعريف الدولة على أنها «دولة الشعب اليهودي»، كما حددها قانون 1985، مثل جماعة «أبناء

القرية» والجماعة الجديدة التي تشكلت تحت اسم «التجمع الديموقراطي القومي» صاغوا ذلك على النحو التالي: «أن تتحول إسرائيل إلى دولة ديموقراطية تكون باعتبارها دولة مواطنيها فقط عربا ويهودا».

وهناك آخرون يطالبون فقط بتوسيع التعريف والإعلان عن الدولة بأنها «دولة الشعب اليهودي وجميع مواطنيها»، كما عبر عن ذلك عضو الكنيست دراوشة.

وهناك من يرى أن الشعب اليهودي لن يتنازل عن تعريف دولته الواحدة كدولة يهودية، وأن إثارة هذه القضية أثناء المسيرة السلمية - إذ لم تولد بعد الدولة الفلسطينية - من شأنه أن يلحق الضرر بالمسيرة برمتها ويؤثر بالسلب في العلاقات المتبادلة بين الشعبين داخل الدولة[102].

ويأخد المفكر الفلسطيني الإسرائيلي عزمي بشارة موقفا يقوم على رفض «الأسرلة» وضرورة الحفاظ على الهوية الثقافية واللغوية لعرب إسرائيل: «إنني أريد أن يعترفوا بنا كجماعة ثقافية. إن هذا يحل مشكلة الهوية في المجتمع العربي، وليست هذه أسرلة، وليس هذا سيرا في ذيل الثقافة الإسرائيلية، وليست هذه محاكاة، عندئذ سنشترك في التوك شو (برنامج تليفزيوني شهير) كصاحب هوية خاصة بي..»، وينادي بشارة بدولة فلسطينية، ويرى أنه في حالة فشل هذا الطرح يمكن أن نسير إلى دولة مزدوجة القومية قائمة على المساواة والاحترام المتبادل والاحترام اللغوي، دولة لا يسيطر فيها أحد على الآخر. ويتساءل: «إلى متى تظل القيمة العليا هي احتلال الأرض؟ لقد احتللتم ما فيه الكفاية، والسؤال الآن هو كيف نعيش في مساواة؟ إن نهاية الصهيونية ليست هي نهاية إسرائيل»[103].

والجدير بالذكر أن الدكتور عزمي بشارة عضو الكنيست الإسرائيلي عن حزب «الجبهة والتجمع» أعلن عزمه على خوض الانتخابات على رئاسة الحكومة الإسرائيلية في عام 2000 في خطوة غير مسبوقة من قبل. وقال بشارة: «إن عدم طرح مرشح عربي لرئاسة الحكومة الإسرائيلية أضعف الموقف السياسي والتفاوضي للجماهير العربية داخل إسرائيل، وقلل من فرصة حصولهم على مكاسب وحقوق»[104].

ويرى بشارة من هذا المنطلق «أن إسرائيل ليست دولة جميع مواطنيها، وإنما هي دولة اليهود، كما أن العرب الذين يعيشون فيها لا يشكلون مع

اليهود أمة إسرائيلية ديموقراطية واحدة، لأن شعب إسرائيل (عم يسرائيل) يعني الأمة اليهودية فقط، ويشير إلى المحاولة التي قام بها كلود كلاين عميد كلية الحقوق في الجامعة العبرية في القدس سابقا، لطرح حكم ذاتي للأقلية القومية الفلسطينية في إسرائيل، لا كخطوة نحو المساواة، وإنما من أجل تجنب معركة المساواة في إسرائيل: وهي معركة لابد أن يطرح فيها جوهر الدولة اليهودية للنقاش[105].

ويؤكد نديم روحانا على وجهة نظر بشارة هذه على أساس «أن العرب بدأوا يعون بصورة متزايدة استبعادهم ليس من المجتمع الإسرائيلي والهوية، بل من الدولة الإسرائيلية. ويدركون أنهم يحملون جواز السفر الإسرائيلي، لكنهم لا يتمتعون بالولاء ولا يجدون استعدادا من جانب إسرائيل لاعتبارهم مواطنين كاملين في الدولة. إن عربا قلائل يطالبون اليوم بالهوية الإسرائيلية، أو بأن يشملهم تعريف الهوية الإسرائيلية، وحين يطالب بعضهم بذلك، فإن إسرائيليين كثيرين ـ بمن فيهم اليساريون ـ يجدون هذا أمرا يصعب قبوله»[106].

ويستند روحانا في هذا على ما أورده الأديب الإسرائيلي أ.ب يهوشواع في إطار الرسائل المتبادلة بينه وبين الأديب أنطوان شماس (اليهودي السوري الأصل) حول الطرح الإسرائيلي للهوية، وحول موقفه من الأقلية الفلسطينية في إسرائيل، والذي أشرنا إليه لدى تعرضنا لموقف يهوشواع من هذه القضية: «.. إما أن ينضموا تماما للشعب في إسرائيل، وإما أن يتركوا الدولة وينضموا إلى النطاق السياسي المنفصل لأبناء شعبهم» (أي دولة أردنية فلسطينية يمكنهم فيها تحقيق قوميتهم بشكل كامل).

إذن فالشرط الأساسي لكي يصبح الفلسطينيون في إسرائيل مواطنين إسرائيليين متساوين في الحقوق والواجبات، ومعترفا بهم كقومية ثقافية داخل دولة إسرائيلية، هو إصلاح إسرائيل كدولة قومية تقوم على الإسرائيلية (لكل مواطني إسرائيل)، لا على اليهودية (التي تشمل كل المواطنين اليهود في الدول الأخرى كلها، وتستثني مواطني إسرائيل غير اليهود)، وعلى إسرائيل أن تواجه عدم التوافق المتأصل بين تعريفيها الأيديولوجيين المختارين: كدولة يهودية ودولة ديموقراطية.

لكن يبدو أن هذه المحاولة للفصل ما بين الأيديولوجية الصهيونية وبين

الديموقراطية التي تتغنى بها دولة إسرائيل في مجال المواطنة في دولة إسرائيل هي عملية مستحيلة نتيجة وجود نوعين متميزين من المواطنة في دولة إسرائيل: المواطنة لليهودي، والمواطنة لغير اليهودي (العربي). فاليهودي فقط هو المواطن الكامل والمتساوي بما يتعدى التعريف القانوني، أما العربي فمواطن بحسب العرض القانوني القابل للتغيير والتبديل. وهذان المعنيان للمواطنة مشتقان من تعريف دولة إسرائيل في إعلان الاستقلال (14 مايو 1948)، بأنها «دولة يهودية في أرض إسرائيل تعرف باسم دولة إسرائيل»، ومن النصوص الواردة في «قانون العودة» (1950 وتعديلاته في 1954 ، 1970، 1985)، بأنه «لكل يهودي حق الهجرة إلى هذا البلد» (البند الأول)، ومن أن «اليهودي هو أي شخص ينتسب لأم يهودية أو تحول للديانة اليهودية ولا يدين بديانة أخرى»[107]. ويستدل من هذا ما يلي :

1 ـ أن دولة إسرائيل هي دولة للشعب اليهودي فقط وأينما وجد، أي دولة شعب توجد غالبيته خارج حدودها..

2 ـ الفارق بين اليهودي في إسرائيل واليهودي خارجها فارق عرضي في الوضعية القانونية فقط.

3 ـ يصبح أي يهودي مواطنا بالفعل بمجرد الهجرة إلى إسرائيل.

4 ـ حق العودة هو إما حق ديني مصدره الانتماء للدين اليهودي أو تاريخي مصدره الانتماء للشعب اليهودي.

5 ـ إسرائيل بموجب هذا ليست أسوة بباقي دول العالم، دولة جميع مواطنيها القانونيين.

6 ـ العرب في إسرائيل ليسوا وفقا لهذا مواطنين بالمعنى الدقيق للمواطنة.

7 ـ المواطنة للعربي في إسرائيل لا تعتبر وفقا لهذا حقا (دينيا أو تاريخيا أو خلقيا)، مكتسبا أو موروثا.

8 ـ المواطنة للعربي تتوقف على مدى الكرم اليهودي الذي يعم غير اليهود فيها[108].

إذن، فإن قانون العودة، وقوانين تحديد هوية الدولة بأنها «دولة يهودية» (قانون 1985) يحول دون أن تكون دولة إسرائيل «دولة كل مواطنيها»، وتخلق داخلها تمييزا بين اليهود والعرب على أساس عرقي قومي. «وبالإضافة إلى

ذلك، فإنها تعطي الحق لليهودي غير الإسرائيلي في إلزام الإسرائيلي بالتصرف كما يحلو له، وبالتالي أيضا، فإن إسرائيل بدورها يمكنها مطالبتهم بأن يتصرفوا بالصورة التي تحلو لها، رغم كونهم مواطنين لدولة أخرى، وهو وضع ليست له أي صفة قانونية أو رسمية، وتعني تخطي سيادة أي دولة يعيش فيها اليهود»[109].

وهناك قوى سياسية في إسرائيل تؤيد الطرح الإسرائيلي للهوية على أساس «دولة إسرائيل لكل مواطنيها»، وعلى رأسها حركة «ميرتس» اليسارية، وعدد من حمائم «حزب العمل الإسرائيلي»، وعلى رأسهم يوسي بيلين، وأنصار «حركة السلام الآن». ويضيف إليهم يوسف أورن من يطلق عليهم اسم «القدريين»، الذين يرون «أن اندماج اليهود والعرب كل في الآخر في البلاد، هو أمر غير مستبعد، وأنه بالرغم من المعارضة الشديدة من كلا الجانبين، فإنه يمكن أن يتبلور من هذا الاندماج كيان قومي تكون هويته هي الإسرائيلية».

ولكن قوى اليمين الصهيوني المتطرف، والقوى الدينية الأصولية (جوش إيمونيم)، وكذلك القوى الدينية الصهيونية و «الحريدية» تعارض هذا التوجه بشدة، لأنه يتعارض مع «طابع الدولة كدولة يهودية».

إن أهارون فافو يرى أن المطلب العربي بتحويل إسرائيل إلى «دولة لكل مواطنيها» والذي يؤيده رجال اليسار في «ميرتس»، معناه محاولة القضاء على الطابع اليهودي وتحويلها إلى دولة تفتقر إلى الفرادة القومية، بحيث يمكن بسهولة استبدال علمها ونشيدها القومي من أجل تحويلها إلى انتماء يتكيف مع العرب فيها.

إن هذا الأمر ينطوي على تآمر على القيم الصهيونية الأساسية لدى أولئك الذين هاجروا إلى البلاد لكي يعيشوا في دولة يهودية، أولئك الذين اعتقدوا وما زالوا يعتقدون أن الأجانب لن يكونوا أصحاب القرار مرة أخرى بالنسبة لليهود ولن يسيطروا على مصيرهم.. إن نشاط اليسار لمصالح العرب، مع التجاهل المطلق للصراع الأساسي بين الطموحات القومية العربية (الفلسطنة)، ستؤدي إلى أن يكون العرب هم الذين يقررون في قضايانا القومية ـ بما يتناقض تماما مع النبوءة الصهيونية منذ هرتسل وحتى بن جوريون[110].

ويؤكد نفس هذا التوجه الدكتور مردخاي فرطهايمر حيث يقول «لن تستطيع الأقليات بسبب الطابع الفريد والخاص بدولة إسرائيل، أن تصل إلى مساواة كاملة في الحقوق مع اليهود . إن الشعوب غير اليهودية، لأسباب تتصل بنقص المعرفة حول ماهية اليهودية والشعب اليهودي ولأسباب أخرى، من الصعب أن يسلموا بهذا الموقف غير القابل للتغيير. إن العرب، بمن فيهم عرب دولة إسرائيل، يفهمون جيدا هذه الحقائق[111] .

وقد كتب البروفيسور بنيامين أكتسين، الذي كان لسنوات طويلة عميدا لكلية الحقوق في الجامعة العبرية، وصية روحية في مقاله الأخير الذي كتبه قبل وفاته بعنوان «تضاؤل في الفكرة الصهيونية»، يقول: «لقد كنت ديموقراطيا طوال حياتي، ولكنني أعلم أن الصهيونية لم تقم من أجل هذا، وأعلم أنه إذا ما قامت هنا بدلا من دولة إسرائيل ذات الطابع الصهيوني دولة عربية أو مزدوجة القومية، فإنها لن تكون ديموقراطية أكثر من دولتنا»[112] .

ويرى أهارون فافو «أن هذا الطرح الذي يتبناه حزب «ميرتس» ومن هم في ركابه، سيؤدي إلى حرب ثقافية في الصهيونية»[113] .

وبشكل عام فإن الذين يعارضون الطرح الإسرائيلي للهوية القائم على مبدأ «دولة إسرائيل لكل مواطنيها» (كل أحزاب الائتلاف الحاكم الآن في إسرائيل بزعامة اليمين المتطرف) يطرحون عددا من الأخطار التي تهدد صورة دولة إسرائيل وكيانها اليهودي بسبب هذا الطرح :

1- هذا الطرح سيحمل في طياته خطر انقسام الشعب اليهودي في جبهتيه الشتاتية والإسرائيلية.

2- يهدد بتعميق الهوات بين العلمانيين والدينيين، سواء بين يهود إسرائيل أو في الطوائف اليهودية الأخرى في العالم.

3- يسعى لاستبدال الانتماء للشعب اليهودي بالانتماء للنطاق السياسي ـ المدني، مما سيؤدي إلى انفصال يهود إسرائيل عن الهوية اليهودية التي يشترك فيها كل من يهود إسرائيل ويهود العالم، ويكتفون في هذه الحالة بالهوية المدنية التي تندرج فيها الأقليات في دولة إسرائيل.

4- أن هذا الطرح سيؤدي إلى قيام اليهود في كل دولة من دول العالم بتقليده، الأمر الذي سيؤدي إلى نفض الغبار عن المحاولة الفاشلة التي قام

بها المندمجون اليهود في القرن التاسع، وذلك بالانفصال عن الشعب اليهودي، وفقا للانتماء لجنسية الدول التي يعيشون فيها: ألمان من أبناء دين موسى، وفرنسيون من أبناء دين موسى وما شابه ذلك.

5- أنه يهدد طابع الدولة كدولة يهودية.

6- أنه يهدد بإضعاف الارتباط القومي لدى اليهود في دولة إسرائيل.

7- أن الهوية المدنية قابلة للتغيير بسهولة نسبية، حيث إن تحريك الحدود السياسية وعمليات الانقلاب في أنظمة الحكم السياسية تجبرهم على تغيير هويتهم المدينة ربما لأكثر من مرة بهوية أخرى، بينما الهوية القومية هي التي تتسم بالثبات وغير قابلة للتغيير بسهولة.

8- إذا كان هناك من بين يهود دولة إسرائيل مجموعة تعلن أنها مستعدة من أجل السلام لأن تتخلص من الهوية القومية ببعديها الديني والأيديولوجي (اليهودية والصهيونية)، ولأن تتبنى الطرح المدني، فهل لدى السكان العرب في دولة إسرائيل نفس الاستعداد؟ إنهم على استعداد لأن يضيفوا الهوية المدنية إلى البعدين الديني والقومي (الإسلام والفلسطينية)، ولم يعلن أحد منهم استعداده لقطع هذه الروابط مع المسلمين في أرجاء العالم، حيث إنهم يضعون الأولوية للهوية الدينية وللهوية الأيديولوجية على الهوية المدنية. وفي هذه الحالة، فإن يهود دولة إسرائيل هم الذين سيفقدون هويتهم كيهود وكصهيونيين. إن هذه الهوية يجب ألا تكون بالنسبة للأقلية العربية في إسرائيل مجرد جواز سفر وحق الانتخاب كل أربع سنوات، بل لابد أن تكون مقرونة بالتخلي عن كل الإرث الثقافي والقيم. وإلى أن تبلور الهوية الإسرائيلية لنفسها ثقافتها الخاصة وتحدد قيمها، فإن كلا من التراث اليهودي والتراث العربي الإسلامي سيتنافسان فيما بينهما على ملء الفراغ، الذي سينشأ لدى تخلي كل طرف منهما عن هويته الدينية والأيديولوجية، ونهايتنا هي أننا لن نكون شركاء في تشكيل الهوية الإسرائيلية، بل مواطنين يهودا تم دمجهم في ثقافة وقيم المسلمين الفلسطينيين الحاملين لهذه الهوية[114].

وإذا راجعنا برنامج حكومة الليكود برئاسة بنيامين نتنياهو (1996) بشأن «الأقليات» لوجدنا أن البنود الواردة في هذا الجزء تنصب في معظمها على «الأقليات التي ربطت مصيرها بمصير الدولة والشعب اليهودي في صفوف

قوات الأمن»، و «استيعاب أكاديميي الأقليات، خصوصا أولئك الذين أدوا الخدمة العسكرية في الدولة والمؤسسات العامة، لاستمرار مشاركتهم في تحمل المسؤوليات الرسمية في الدولة التي يخدمون في قوات أمنها»[115] .وهكذا، فإن برنامج ائتلاف أحزاب اليمين الصهيوني المتطرف والأحزاب الدينية يتعامل مع الأقليات وفق معيارين :المعيار الأول، هو من يخدم الأهداف الأمنية لدولة إسرائيل، وهم يحظون بالامتيازات وفقا لتحملهم لهذه المسؤولية، وهم الدروز والشركس والبدو.

والمعيار الثاني، هو من لا يخدم الأهداف الأمنية ولا يخدم في قوات جيش الدفاع الإسرائيلي بتنوعات تفريعاتها الأمنية الإسرائيلية، وهم الفلسطينيون (مسلمين ومسيحيين) .ويبدو أن هذا الجانب بالذات، الخاص بالتمييز بين الفلسطينيين في دولة إسرائيل على ضوء خدمتهم في جيش الدفاع الإسرائيلي من عدمه، يحظى بتأييد بعض القوى غير المحسوبة على اليمين الصهيوني، بل وحتى التي تؤيد الطرح الإسرائيلي للهوية على معيار المواطنة. إن بوعز عفرون، والذي عرضنا، من قبل، وجهة نظره في هذا الطرح، يقول في سياق مناقشته لتوجهات الفصل في قانون «من هو اليهودي؟»: من الواضح أن اليهودي الإسرائيلي سينظر إلى المسيحي أو المسلم الذي يتحدث العبرية، ويدرس في نفس المدرسة، ويؤدي كل الواجبات المدنية، وبخاصة الخدمة في الجيش والتعرض مثله للأخطار في إطار الجيش، على أساس أنه أقرب إليه من اليهودي الذي يعيش في الشتات»[116].

ومن المعروف أنه ترددت على مدى سنوات، أصوات تؤيد تجنيد الأقلية الفلسطينية في إسرائيل في جيش الدفاع الإسرائيلي، وذلك على أساس توسيع حقوق المواطنين الفلسطينيين ومساواتها باليهود، غير أن هذا الموضوع يحظى باتفاق تام بين المواطنين الفلسطينيين وبين المؤسسة الأمنية الإسرائيلية، يقضي بأنه يجب منع تجنيد الفلسطينيين في جيش الدفاع الإسرائيلي، نظرا لمراعاة مشاعر الجانبيين.

ولذلك فإن طرح مسألة عدم تجنيدهم للفلسطينيين في إسرائيل كبرهان على أنهم لا يؤدون واجباتهم المدنية وكمبرر لعدم منح الحقوق المتساوية للفلسطينيين، ليس إلا ذريعة، وذلك لأنهم يؤدون واجباتهم دائما طبقا لقانون الدولة، وخاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن هذا المعيار، يمكن تطبيقه على

المتشددين (الحريديم) الذين يدرسون في المعاهد التلمودية «اليشيفوت» ويعفون من الخدمة العسكرية استنادا إلى هذه الصفة. وقد أشار المستشرق الإسرائيلي يهوشواع بورات إلى هذا المعيار، ولكنه طلب تطبيقه على كل من الفلسطينيين في إسرائيل و«الحريديم» اليهود: «إنني أؤيد الحقوق والواجبات المتساوية. إن «الحريديم» والعرب لا يقبلون بقواعد اللعبة. إنهم لا يخدمون في الجيش، وعندما نكون في حاجة إلى التصويت على قضايا السلام والحرب، فإنهم لن يدفعوا الثمن. إنني لست على استعداد لقبول هذا الولاء المزدوج، شعبي هناك ودولتي هنا»[117].وقد قطعت حكومة الليكود (1996) شوطا أبعد مدى في الإفصاح عن نواياها تجاه الأقلية الفلسطينية في إسرائيل، فأكدت في برنامجها الانتخابي موقفها القاطع بأن إسرائيل تحت حكمها هي «الدولة اليهودية»، وليست «دولة كل مواطنيها» : «الإيمان بحق الشعب اليهودي في أرض إسرائيل حقا أبديا غير قابل للنقض، ومن منطلق وعي أن دولة إسرائيل هي دولة الشعب اليهودي»[118].ثم قامت في نوفمبر 1996 بتعيين مستشار خاص لرئيس الوزراء لشؤون الأقليات، بما يعني تكريس اعتبارهم أقلية، ورفض مبدأ الحقوق المتساوية للفلسطينيين في إسرائيل، وهذا الأمر ستتبعه بطبيعة الحال، خطوات عملية أخرى في اتجاه الفصل بين هذه الأقلية وبين اليهود في إسرائيل، وهو ما لن يؤدي إلى تحويل إسرائيل إلى «دولة / أمة» تقبل بالتنوع الثقافي والقومي داخلها، في ظل حرص حكم الليكود مع الأحزاب الدينية على التأكيد على أن إسرائيل هي «دولة لليهود». ويظل السؤال المفتوح: هل ستصبح إسرائيل «دولة لليهود» أم «دولة لكل مواطنيها»؟

حركات السلام في إسرائيل والفلسطينيون في الضفة والقطاع:

تعتبر قوى السلام الحزبية والسياسية في إسرائيل، بما في ذلك حركات السلام التي نشأت في أعقاب حرب 1973، من القوى العلمانية التي تعضد الطرح الإسرائيلي للهوية، على أساس من رؤية متعددة الأبعاد يلعب فيها الوجود الفلسطيني في الضفة الغربية وغزة، دور الآخر، الذي تتحدد هوية الدولة على ضوئه، ولذلك فسوف نلقي الضوء على هذا البعد نظرا لأهميته

في الكشف عن مدى أهمية الآخر/ الفلسطيني في تحديد ماهية الهوية في إسرائيل.

لقد تمخضت حرب يونيو 1967 عن عدة اتجاهات طفت على سطح الحياة السياسية في إسرائيل، تجاه ما أسفرت عنه هذه الحرب من نتائج التوسع الإقليمي الإسرائيلي، باحتلال أراض عربية تبلغ مساحتها أكثر من ثلاثة أضعاف حجم دولة إسرائيل عبر كل من مصر وسوريا والأردن، وهذه الاتجاهات هي :

1- اتجاه رأى أن الأراضي التي تم احتلالها هي جزء من «أرض إسرائيل الكبرى» وفق الحدود الواردة في الوعد الإلهي في التوراة، واعتبر أن هذه الأراضي هي: «الأراضي المحررة» (هشطاحيم همشوحراريم) ورفع شعار «ولا شبر واحد» بمعنى رفض التنازل للعرب عن أي جزء من هذه الأراضي في ظل أي ظروف، ومثله ذوو الاتجاهات، اليمينية الصهيونية المتطرفة والدينيون المتطرفون.

2- اتجاه حاول استغلال ميكانيزم الصراع العربي الإسرائيلي بشأن فرض الأمر الواقع مع استغلال عنصر الوقت، ورأى أنه كما اعترف المجتمع الدولي والعالم العربي بإسرائيل داخل حدود ما بعد حرب 1948 في ظل سياسة «فرض الأمر الواقع»، فإنه مع التسويف وتغيير معالم المناطق المحتلة والسعي لتهويدها وفتح باب الجدل والمفاوضات حول مصير الأرض لمدة 30 عاما على سبيل المثال، فإنه لن يأتي عام 1997 إلا وسيعترف العالم بأن هذه الأراضي هي جزء من دولة إسرائيل، مع استغلال عوامل الضعف والتشكك وانعدام الاستراتيجية تجاه تحرير هذه الأراضي في العالم العربي.

3- اتجاه معتدل رأى في احتلال هذه المساحات من البلاد العربية ورقة للمساومة من أجل الحصول على السلام، واعتبر أن هذه المناطق المحتلة هي «المناطق المحتفظ بها» (هشطاحيم هموحذاقيم)، ودعا إلى ضرورة السعي نحو السلام مقابل الأرض، باعتبار أن هذا في حد ذاته تكريس لإسرائيل في حدود ما قبل 1948، مع ضمان السلام والأرض وفرض سياسة العصا الغليظة القادرة باستمرار على تغيير خريطة المنطقة.

4- اتجاه رفض مبدأ احتلال أراضي الغير بالقوة، ورفض الاعتراف بأن هذه المناطق هي جزء من «أرض إسرائيل الكبرى»، أو أنها يمكن أن تشكل

ورقة للمساومة من أجل السلام، واعتبر أن إسرائيل تحولت إلى دولة احتلال استعمارية بما يتناقض مع أخلاقيات الصهيونية المثالية، وأطلق على هذه المناطق اسم «المناطق المحتلة» (هشطاحيم هكبوشيم)، وكان أصحاب هذا الاتجاه في معظمهم من أتباع «اليسار الجديد» وذوي الضمائر الأخلاقية من شتى الاتجاهات. وقد ركز أصحاب هذا الاتجاه على الجانب اللاأخلاقي الذي ينطوي عليه احتلال الأراضي العربية، ومعاملة أبناء الشعب الفلسطيني كأبناء شعب محتل بواسطة يهود إسرائيل[117].

وهكذا فتحت نتائج حرب يونيو 1967 من جديد، وربما بشدة أكثر، جروحا قديمة كانت تبدو وكأنها اندملت خلال تسعة عشر عاما من الاستقرار داخل «الخط الأخضر» (1948 ـ 1967)، فبرزت من جديد مسألة نظام الأولويات في أهداف الصهيونية. ماذا أولا؟ دولة يهودية داخل فلسطين المحتلة، أو دولة تكون حدودها متماثلة مع حدود «أرض إسرائيل»؟ وهل تكون المناطق المحتلة ورقة للمساومة من أجل السلام، أم تكون ضمانة من أجل الأمن؟ وأثيرت مسألة الاستيطان: حجمه وتوقيته وطبيعة معاملة السكان العرب في المناطق المحتلة: ضم يؤدي إلى التغيير الديموجرافي أم طرد وترحيل؟.. الخ.

ويتفق الباحثون على أن حرب يونيو 1967 غيرت من تقدير العرب والإسرائيليين كل منهم لأنفسهم، وكل منهم تجاه الآخر، وخلق التغير في الجغرافيا السياسية واقعا جديدا، نفسيا وبدنيا، أثر في الوجود اليومي لملايين البشر، ولم تعد البيئة التي يعيش فيها العرب والإسرائيليون أبدا نفس البيئة السابقة، التي كانت بمنزلة منعطف مهم وفترة فاصلة في تاريخ السياسة الإسرائيلية ومرحلة تالية لها مختلفة عنها تماما، في الظواهر والأدوار والدلالات والتوجيهات والأساليب والتوقعات المستقبلية، المرتبطة بها فيما يتصل بالواقع الإسرائيلي من الداخل ودور إسرائيل في المنطقة.

وقد تجلت بداية هذا التحول في تلك الموجة العارمة التي اجتاحت إسرائيل بأسرها، العلمانيين والدينيين على حد السواء، وأضفت على انتصار إسرائيل مغزى دينيا روحيا، مفسرة الانتصار على أنه معجزة إلهية تمت بمساعدة الرب، وخاصة بعد تلك المشاهد التراجيدية التي حظيت بأكبر قدر من النشر والإعلام الموجه داخل إسرائيل وخارجها، للحظة لقاء المقاتلين

الإسرائيليين من «الصبَّاريم» العلمانيين مع حائط المبكى والأماكن اليهودية المقدسة، وهم في حالة عالية من التأثر والانفعال الذي وصل إلى حد الانكفاء والبكاء.

وفي ظل هذا المناخ الهوسي الديني العارم، وفي ظل حالة الترقب الإسرائيلي لتليفون من العرب يعلن قبولهم للسلام وفق شروط ديان، كان من الصعب على ذوي الاتجاه الرابع من دعاة السلام مع إعادة الأراضي المحتلة، أن يكون لهم صوت مسموع أو مؤثر بينما كانت ألبومات النصر توزع على أوسع نطاق، وجنرالات من المؤسسة العسكرية في حالة مبالغ فيها من الزهو والغرور والخيلاء.

وبعد نشوب حرب الاستنزاف (1969 ـ 1971) بما صاحبها من استمرار لمناخ الحرب الذي ينطوي على الموت والضحايا اليومية من الإسرائيليين، التي كانت تتصدر صورهم الصفحات الأولى من الصحف الإسرائيلية، لدرجة أنهم كانوا يخشون قراءة الصحف في تلك الأيام حتى لا يفاجأوا بموت عزيز أو قريب، بدأ الإحساس بالدوران في الحلقة المفرغة من الحروب والسأم من كابوس الحروب المتعاقبة والتشكك في جدواها يعم الكثيرين، وبدأت تتسرب المشاعر والانطباعات التي تعبر عن مناخ الرفض لاستمرار أهوال الحرب والتمرد على الموت بلا ثمن، والافتقار إلى الأمل في حياة هادئة في المستقبل، ورفض التوالد يأسا من المستقبل ورفضا لأن يكون الأبناء وقودا لمزيد من الحروب[118].

وقد شهدت فترة حرب الاستنزاف مجموعة من ردود الفعل العارمة التي اجتاحت قطاعا عريضا من المجتمع الإسرائيلي، مطالبة بوضع حد لهذه الحروب، وبالسعي إلى السلام بأي ثمن مع العرب، ولو على حساب التنازل عن الأاضي التي احتلتها إسرائيل في حرب يونيو 1967. وقد عبرت عن هذه الرغبة قصيدة للشاعر الإسرائيلي مائير شيلاف يقول فيها :

«ليس هناك موطئ قدم في هذه البلاد،
ولو كان كل آبائنا قد ساروا فيه،
ولو كان حتى الرب قد وعدنا به،
أغلى عندي من جثة الفتى المتعفنة»[119].

وهكذا فإن حرب الاستنزاف بمرارة تجربتها من الناحية المعنوية على

الإسرائيليين، هي الأرضية التي مهدت لنشأة حركات السلام المنظمة في إسرائيل بعد حرب يونيو 1967، بالرغم من أن صوتها ظل مقموعا ومحدودا.

ويمكن القول بأن أنصار حركات السلام في إسرائيل بعد حرب يونيو 1967 كانوا من خلفيات متعددة، وكان البارزون من بينهم هم الملقبون بـ «الأساتذة» في المصطلح الإسرائيلي الدارج، وهم جماعة متمركزة أساسا في الجامعة العبرية، وإلى حد ما في الجامعات الأخرى، ولا يمثل هؤلاء أكثرية الأساتذة، لكن اللقب يرتبط بالموقف من السلام، إذ ينظر إليهم على أنهم يحملون تراث جماعة «بريت شالوم» (حلف السلام) التي تأسست عام 1925 والتي كانت تتألف في معظمها من الأساتذة. وكانت هذه الجماعة التي سبقت قيام الدولة وضمت مارتن بوبر ويهودا ماجنس وإرنست سيمون، مستعدة في بحثها عن اتفاق مع العرب، للذهاب إلى أبعد من أي جماعة صهيونية أخرى، من أجل تحقيق المطالب العربية أملا في الحصول على قبول العرب لليهود كأقلية دائمة في فلسطين. وكان من بين «الأساتذة» المعاصرين شبان من أصل أوروبي شرقي، تثقفوا في القدس، وفي الجامعات الإنجليزية والأمريكية، مثل يعقوب تالمون، يهوشواع أريئيلي، شلومو أفنيري، يهوشواع برهيليل، وبعض الشبان الأصغر مثل جاد ياتسيف، مدرس علم الإجتماع الذي كان يرأس «قائمة السلام» (رشيمات هشَّالوم) التي فشلت في انتخابات الكنيست التاسع (1969).

وهناك منشأ ثان مهم لحركات السلام في إسرائيل هو حركة «هشومير هتسعير» (الحارس الفتى) ووريثها السياسي حزب «المبام»، وتتألف حركة «بريت هسّمول» (حلف اليسار) من المرتدين المتقدمين في السن الذين بقي لينين وحركة «هشومير هتسعير» القديمة مثالا لهم، وكانوا ينظرون إلى الحركة القومية العربية على أنها حركة تقدمية وإلى الصهيونية على أنها حركة رجعية. أما الجيل الجديد من أعضاء «المبام» الساخطية، فكان يشكل أغلبية القيادة في «سياح» (سّمول يِسّرائيلي حاداش) أي «اليسار الإسرائيلي الجديد»، والذي اعتمد على جيل طلاب الجامعات، وتعاطف مع جماعات اليسار الجديد في البلاد الغربية[120].

وقد حظيت حركة السلام الإسرائيلي بتأييد عدد كبير من الأدباء الإسرائيليين الشبان، وذكر الصحفي والكاتب الإسرائيلي عاموس إيلون،

وهو من المتعاطفين مع هؤلاء الأدباء: «تميز الأدب الإسرائيلي الحديث باتجاه سلمي غريزي وبرغبة جامحة في تفهم «العدو» والتعاطف معه، بلغا حدا دفع بعض النقاد إلى التحذير من الاتجاهات «الانتحارية» التي قد تعكسها هذه التيارات»[121].

وكانت الفكرة الرئيسية التي تجمع هؤلاء هو حث إسرائيل على الانسحاب من المناطق المحتلة بعد حرب 1967، بهدف تخليص إسرائيل، أولا وقبل كل شيء، من المناطق ومن العرب الذين يعيشون فيها، مقابل السلام، إذا أمكن الحصول عليه، ومقابل الوضع القديم، إذا كان ذلك أفضل ما يمكن الحصول عليه. ولم يكن يهمهم، بشكل خاص، لمن ستذهب هذه المناطق، واقترح كثيرون منهم إعادتها لحكامها السابقين. وقد عالجوا كذلك «مسألة حق تقرير المصير للفلسطينيين» على أنها جوهر الصراع العربي الإسرائيلي، وانتهوا إلى القول بأنه في اللحظة التي يكون فيها للفلسطينيين دولة ستتبخر أسباب الصراع «ويتضمن هذا في جوهره، عودة لمشروع الأمم المتحدة عام 1947[122].

وإذا كانت الساحة الإسرائيلية بعد حرب أكتوبر 1973 قد كانت مهيأة لاقتحام توجهات اليمين الصهيوني الفاشيستي المتطرف والجماعات الدينية المتطرفة، التي كانت قد استطاعت عبر سنوات سابقة أن تنظم صفوفها وتستقطب الأتباع والمؤيدين، لوجهة نظرهم بشأن الاستيطان وعدم إعادة الأراضي العربية المحتلة وضرورة التخلص من عرب المناطق المحتلة! استنادا إلى أقوال الحاخامات، فإن عبارة «التقصير» (التعبير البارز الذي ارتبط بنتائج في حرب أكتوبر 1973 في إسرائيل)، مع ذكريات الرعب من المواقع الإسرائيلية المحاصرة والرسائل الإذاعية التي بعث بها الأسرى عبر إذاعة القاهرة العبرية إلى ذويهم، والخلافات اللانهائية بين الجنرالات الإسرائيليين والاتهامات المتبادلة، ثم صدور نتائج لجنة تحقيق «إجرانات»، التي ألقت مسؤولية الهزيمة الإسرائيلية على أخطاء تقنية ارتكبتها شخصيات في الجيش والمخابرات الإسرائيلية قبل الحرب وفي أثنائها، كل هذا أدى إلى بروز حركات احتجاج وتظاهرات طالبت بعزل جيل كامل من الزعماء، وكانت الاحتفالات الوحيدة التي تقام بمناسبة حرب أكتوبر تقام في المقابر دون نصب تذكارية.

وإذا كانت حركات الاحتجاج على هزيمة إسرائيل في حرب أكتوبر 1973 قد تلاشت بنفس السرعة التي ظهرت بها، فإن مجموعتين فقط من بين هذه الحركات واصلتا الوجود في اتجاهين متناقضين تماما: المجموعة الأولى هي جماعة «جوش إيمونيم» الدينية الأصولية التي كان لديها حل جاهز ينطوي على تعزيز الإيمان بالخلاص والعبادة وحددت أن مبادئها هي: لا تنازل ولا انسحاب ولا تخلي عن طريق الإيمان بضرورة استيطان كامل «أرض إسرائيل» التاريخية، وحركة «السلام الآن» التي نادت بأن نتائج حرب أكتوبر 1973 تقود إلى الطريق العكسي وهو حتمية التفاوض حول إعادة الأراضي المحتلة مقابل السلام. وقد ظهرت في إثرها حركات أخرى للسلام إحداها تمثل اليهود الشرقيين هي «الحركة من أجل السلام»، وحركتان تمثلان الرؤية الدينية للسلام هما : «السلام والقوة» و «سبل السلام».

أ- حركة «السلام الآن» :

إلى أن تم تأسيس حركة «السلام الآن» (شالوم عخشاف) في الثامن من أبريل عام 1978 على يد ديدي تسوكر الذي خاض انتخابات الكنيست الثاني عشر (1988) مع شولاميت ألوني زعيمة حركة «راتس»، كانت حركة السلام في إسرائيل كثيرة الانقسام، كما كانت تعتبر بصورة عامة على هامش النظام السياسي.

وقد كان العامل المساعد الرئيسي الذي بدأ سلسلة ردود الفعل التي أدت إلى تشكيل حركة «السلام الآن»، هو الزيارة التاريخية التي قام بها الرئيس المصري أنور السادات إلى القدس. ويؤكد مردخاي بر - أون، أن زيارة السادات أحدثت ثورة في الوعي الإسرائيلي بتفجير أسطورة «لا خيار» (إين بريرا)»[123].

«وقد نجحت حركة «السلام الآن» في دمج عدد من الجماعات التي كانت قائمة في السابق في المدن الرئيسية الثلاث (القدس - تل أبيب - حيفا) وفي تعبئة جماعات جديدة من جميع أنحاء البلاد. وقد ركزت مجموعة في القدس تعرف باسم «الحركة من أجل صهيونية مختلفة» معارضتها ضد مبادرات «جوش إيمونيم» (كتلة الإيمان) الدينية المتطرفة، إقامة

مستوطنات غير مشروعة، كما نشرت مجموعة أخرى صغيرة من تل أبيب بيانات مستخدمة اسم «السلام الآن»[124].

وتعتبر حركة «السلام الآن»، حركة ذات طابع صهيوني عالمي ليبرالي معتدل تعتبر امتدادا لحركة السلام الإسرائيلية بعد حرب 1967، وتضم في صفوفها العديد من أبرز رموز الثقافة والفكر في إسرائيل، وشخصيات متنوعة تضم أساتذة جامعات، وأدباء مشهورين، ورجال أعمال، وقادة سابقين في جيش الدفاع الإسرائيلي وشخصيات عامة قيادية من بينهم وزراء سابقون في الحكومات الإسرائيلية. والآلاف من المتعاطفين مع الحركة وأهدافها. وإذا جاز لنا أن نقول إن نشاط الحركة لم يكن خاضعا لنفوذ أو تأثير أي حزب إسرائيلي، حيث فضل أعضاؤها عدم الانضواء تحت لواء أي حزب من أحزاب اليسار الصهيوني الإسرائيلي التي قد تتفق في برامجها وأهدافها مع توجهات الحركة، وخاصة حزب «المبام» الماركسي، وبعض قطاعات من حزب «العمل الإسرائيلي»، فإن هذه السياسة قد أعطت للحركة حرية اتخاذ القرار والدعوة للتظاهر في الشارع الإسرائيلي، والاتصال الحر بجميع المؤسسات والجماعات والأحزاب والأفراد سواء من الجانب الإسرائيلي أو الجانب الفلسطيني على حد سواء، وخاصة بالسلطة الفلسطينية التي قامت في غزة والضفة الغربية بعد تطبيق اتفاق أوسلو، حتى لا يكون الارتباط الحزبي والسياسي قيدا عليها.

وقد حددت حركة «السلام الآن» أهدافها وتوجهاتها الرئيسية أثناء ندوة عقدتها مع أعضاء من منظمة التحرير الفلسطينية في يوليو 1986 برعاية معهد كارل رينر بفيينا كانت أبرز خطوطه هي :

1- أن السلام يجب أن يسود منطقة الشرق الأوسط بحيث تتمتع شعوب المنطقة بما في ذلك الشعبان الفلسطيني والإسرائيلي، بالحقوق المتساوية وتسوية الصراع الإسرائيلي الفلسطيني على أساس من إقرار الاعتراف المتبادل بين دولة إسرائيل ودولة فلسطين.

2- أن التسوية يجب أن تضع نهاية للاحتلال الإسرائيلي الذي ترتب على حرب 1967.

3- أن التسوية يجب أن تتضمن حلا لمشكلة اللاجئين الفلسطينيين من جميع وجوهها.

4- أن جميع الخلافات ينبغي أن تحل من خلال مفاوضات تتم بين ممثلين معترف بهم من جميع الأطراف، من حكومة إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية بهدف التوصل إلى حل جذري، يتضمن حق شعوب المنطقة في العيش داخل حدود آمنة ومعترف بها وعدم اللجوء للعنف في حل الخلافات.

5- أن المفاوضات بين الأطراف يجب أن تتم في إطار مؤتمر دولي للسلام[125].

وقد التقت هذه الأهداف مع اتجاهات العديد من الشخصيات البارزة والفاعلة في أوساط اليسار الصهيوني المعتدل، أمثال شولاميت ألوني التي تولت زعامة كتلة «ميرتس»[126] حتى انتخابات الكنيست الرابع عشر في يونيو 1996، والتي تولت وزارة التعليم في إسرائيل في حكومة رابين وكانت مع أعضاء حزبها في الكنيست من أهم العوامل التي أثرت في اتخاذ الكنيست القرار برفع الحظر عن الاتصال بأعضاء منظمة التحرير الفلسطينية في فبراير 1993، وياعيل ديان الكاتبة الإسرائيلية ابنة القائد العسكري المعروف موشي ديان، وإمنون روبنشتاين عضو الكنيست عن حزب «شينوي» (التغيير) أحد فصائل كتلة «ميرتس»، وحييم صادوق وزير العدل السابق ورئيس «المركز الدولي للسلام في الشرق الأوسط» ICPME ويوسي بيلين قطب حزب العمل الإسرائيلي ومهندس اتفاقية أوسلو، والذي يؤيد قيام دولة فلسطينية.

وقد نص برنامج «ميرتس» في انتخابات الكنيست الرابع عشر (1996) على: «أن إقامة دولة فلسطينية مستقلة إلى جانب إسرائيل ستجعل من الممكن نشوء وضع طبيعي قائم على الفصل بين دولتين صاحبتي سيادة تعيشان بسلام إحداهما مع الأخرى..»، كما أنه «يعارض سياسة الاستيطان في المناطق معارضة مطلقة، ويدعو إلى «الحيلولة قدر المستطاع دون إبقاء فلسطينيين من سكان المناطق تحت حكم إسرائيلي، أو إبقاء إسرائيليين تحت حكم فلسطين». كذلك يدعو البرنامج إلى «أن يتم الاعتراف بالهوية اليهودية لأي شخص بناء على مقاييس تعددية وليبرالية، وأن تحترم الدولة حق جميع مواطنيها وسكانها في العيش بحسب وجهات نظرهم ومعتقداتهم، من دون أن تمارس جهة، أي إكراه في الشؤون الدينية ضد جهة أخرى.. وأن مبدأ حرية العقيدة.. يقتضي فصل الدين عن الدولة»[127].

أما برنامج حزب العمل الإسرائيلي فقد حدد موقفه في برنامجه لانتخابات 1996 تجاه حقوق الشعب الفلسطيني، في الضفة الغربية وقطاع غزة في إطار يقود إلى قيام دولة فلسطينية، وإن لم ينص على ذلك صراحة، بعدما كان برنامجه في عام 1992 يعترض على إقامة دولة فلسطينية. وقد ورد في البنود الخاصة بالتسوية الدائمة مع الفلسطينيين : «لن تسيطر إسرائيل على الشعب الفلسطيني، وسيكون الأردن هو الحدود الآمنة الشرقية لإسرائيل، ولن يكون هناك جيش آخر إلى الغرب منه وأن الفصل بين الإسرائيليين والفلسطينيين يلبي حاجات الأمن والهويتين القوميتين»[128].

وبطبيعة الحال فقد أثبتت مجريات الأحداث منذ عام 1993، مع توقيع اتفاقية أوسلو ثم اتفاقية القاهرة، وحتى صعود اليمين الصهيوني للحكم مرة أخرى في يونيو 1996، مدى فاعلية الدور الذي لعبته قوى السلام في إسرائيل، سواء الحزبية السياسية أو التي تتحرك خارج هذا النطاق الحزبي في تحريك الأحداث نحو إعادة الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني، وإثبات حقه في إقامة دولة مستقلة، والانفتاح على العالم العربي في محاولة لخلق سلام شامل.

ويمكن القول بأن المجهود الرئيسي والفعال الذي تقوم به حركة «السلام الآن» في إسرائيل والتي لا يعرف عدد الأعضاء المنتمين إليها تحديدا، بينما يصل عدد من يتجاوبون مع أهدافها إلى أكثر من مائتي ألف، ينحصر في الدعوة للمظاهرات الاحتجاجية ضد السياسات الإسرائيلية التي لا تتوافق مع توجهاتها. وقد كانت أهم هذه المظاهرات ذلك الحشد الاحتفالي الذي أقيم في 5 نوفمبر 1995 في ساحة الملوك بتل أبيب لتكريس توجه حكومة إسحق رابين نحو السلام، والذي انتهى باغتيال رابين على يد أحد المتطرفين الدينيين يدعي يجآل عامير، اعتمد على فتاوى بعض الحاخامات بأن رابين خائن ويستحق، وفقا للشريعة اليهودية، القتل، لأنه يسلم الأراضي التوراتية للفلسطينيين الذين يمثلون «العماليق» الذين يستحقون الإبادة أو الطرد من «أرض إسرائيل».

ومن الجدير بالذكر، أن نشير إلى أن حركة «السلام الآن» تحظى بمعارضة شديدة من جماعة «جوش إيمونيم» التي شاع بينهم اعتبارها حركة ممثلة للتخلي المطلق عن الصهيونية، ومصدرا لفتور الهمة وإضعاف

العزيمة عن الإسرائيليين: «بمزيد من الحزن نشهد اليوم تحت ستار الصهيونية العاقلة تسارعا في نفي الصفة التاريخية والتنكر للصفة الصهيونية، من خلال عملية تشجيع اليهود على تكتيف اليدين. وتقويض الإيمان بعدالة قضيتنا»[129]. وهم عادة ما يضعون حركة «السلام الآن» في سلة واحدة مع منظمة التحرير الفلسطينية ويطلقون عليهم «أشفست» أي (الناطقين بلسان منظمة التحرير الفلسطينية)، ويحذرون من مغبة الانسياق وراء دعوة التنازل عن الأراضي المحتلة التي ترفعها حركة «السلام الآن»: «إن من لايريد العيش في دولة السلام الآن» التي باتت خططها توضع موضع التنفيذ هنا والآن، فالأجدر به أن يباشر احتواء الفيضان الآن، وإلا فإنهم سيستيقظون يوما في يهودا والسامرة وغزة والجولان وربما في أورشليم أيضا، كما استيقظنا في سيناء، بعد فوات الأوان»[130].

وقد عانت حركة «السلام الآن» كثيرا إبان حكم كتلة «الليكود» اليمينية المتطرفة لإسرائيل (1977 ـ 1992)، وبدا أنها أصبحت أكثر فاعلية عندما استعاد «حزب العمل الإسرائيلي» السلطة من حزب الليكود في يونيو 1992، وخاصة مع صعود اليسار الصهيوني المعتدل المتمثل في كتلة «ميرتس» إلى الحكم الائتلافي في حكومة رابين، وتولي بعض عناصره البارزة من أعضاء حركة «السلام الآن» لمناصب حكومية مؤثرة وزيادة فاعليتهم على القرار السياسي في الكنيست الإسرائيلي، ثم عادت المعاناة بأقسى مما كانت عليه مرة أخرى بعد تولي الليكود للسلطة في إسرائيل بزعامة بنيامين نتنياهو إثر انتخابات الكنيست الرابع عشر (يونيو 1996)، وطرحه لحلول تتعارض مع رؤى وتوجهات حركة «السلام الآن» بشأن المناطق المحتلة والسلام مع العرب وحق الفلسطينيين في إقامة دولة مستقلة.

ونظرا لأن هذه الحركة، شأنها شأن الواقع السياسي عموما في إسرائيل، يسيطر عليها ويقودها ويتجاوب مع أفكارها ونداءاتها اليهود «الأشكنازيم»، فالسؤال الذي ينبغي أن نطرحه هو: ما هو موقف اليهود الشرقيين من حركة «السلام الآن» وتوجهاتها؟

إننا نجد إجابة عن هذا السؤال في محاضرة ألقاها سامي سموحة (من جامعة حيفا) بعنوان «انتهاء سيطرة الأشكنازيين في إسرائيل»، وهو باحث عراقي المولد ومن الخبراء البارزين في إسرائيل في مجال العلاقات

الطائفية. لقد ذكر سموحة أن الميل لدى اليهود الشرقيين للتعاطف مع حركة «السلام الآن» مع سيطرة الأشكنازيين عليها، يفسر اللهجة الطائفية في التهجم عليها. وقال إن موقف اليهود الشرقيين كالتالي: إنكم أنتم الأشكنازيين قد مارستم احتكارا سياسيا لعدة سنوات وكنتم الوطنيين والشعب الجميل. أما الآن فنحن «الوطنيون». كما قال: «إن أكثرية المفكرين الشرقيين حمائم، إنما أصبح (الليكود) الوسيلة التي كسر بواسطتها الشرقيون سلطة الأشكنازيين. «إن سر قوة (الليكود) هو مخاطبته للشرقيين بأنهم إسرائيليون من جميع النواحي». وقد أخبر سموحة حركة «السلام الآن» أنها أخطأت في اعتبار المؤيدين «لليكود» غير مؤيدين للسلام، كما أصر على أن الشرقيين لم ينجذبوا إلى «الليكود» بسبب سياسته الخارجية. وتطرق سموحة إلى القول بأنه نظرا لعدم كون حركة «السلام الآن» حزبا سياسيا فإنها يجب ألا تهتم بالحزب الذي نصوت له ما دام يؤيد السلام، وذكر أن موقف حركة «السلام الآن» المعارض «لليكود» قد أساء إلى اليهود الشرقيين الذين يرون أن تفوقهم في المجتمع الإسرائيلي مرتبط «بالليكود». وانتهى إلى القول بأن اليهود الشرقيين يؤيدون الليكود كأداة للتغير الاجتماعي وليس لأيديولوجيته القائلة «بأرض إسرائيل الكبرى»[131].

واستنادا إلى المحصلة العامة للدور الذي يقوم به أعضاء حركة مثل «السلام الآن» على الساحة في إسرائيل بشأن اجتذابهم لقطاعات من الجمهور الإسرائيلي، لتأييد وجهات نظرهم يمكن القول بأنهم ينجحون في غرس الأفكار وتشكيلها عندما تكون القضية التي يدافعون عنها، قضية تسمح الظروف العامة داخل المجتمع الإسرائيلي سياسيا بجعل قطاعات واسعة من الجماهير مهيأة لقبولها والاستجابة لها، مثلما حدث إبان حرب لبنان التي فرضت بنتائجها ضرورة تغيير في الاتجاهات، ومراجعة الأفكار الخاصة بحدود القوة الإسرائيلية واللجوء لاستخدامها، ولشيوع حالات التمرد والرفض في صفوف الجيش الإسرائيلي للمشاركة في هذه الحرب. ومثلما حدث عندما لاحت في الأفق آمال التوصل لتسوية سلمية لدى عقد مؤتمر مدريد، وعندما تجمعت اتجاهات لدى قطاعات واسعة من الإسرائيليين ذوي الضمائر ضد الممارسات اللاإنسانية ضد الشعب الفلسطيني، وعندما بات من الواضح أن حكومة رابين السابقة (1992 ـ

1996) ماضية قدما بالفعل تحت الضغوط الدولية وضغوط قوى السلام في إسرائيل، نحو إقرار عملية السلام وفقا لما انتهت إليه اتفاقية أوسلو(1 , 2).

ولكن في المقابل، فإن التجربة أثبتت أن النفوذ الانتخابي لحركة مثل «السلام الآن» هو نفوذ جعل المفكرين في إسرائيل محلا للسخرية، بينما تكون قوتهم هائلة فيما يتصل بغرس الأفكار وتشكيلها. ولا ينطبق هذا الأمر على حركة «السلام الآن» فحسب، بل على الحركات الأخرى غير الحزبية مثل حركة «جوش إيمونيم» التي منيت بهزيمة ساحقة في انتخابات يونيو 1992، وذلك بسبب طبيعة الحياة السياسية والحزبية في إسرائيل، والتي تجعل المنظمات التي تشكل ائتلافا من الاتجاهات والشخصيات المتباينة تواجه حتما صعوبات، في صياغة مواقف موحدة أو تعبئة الجماهير حول مجمل القضايا التي تعنيهم على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والأمني...الخ.

وعلى ضوء ما سبق فإن حركة على غرار «السلام الآن» لكي تقوم بدور فعال في الساحة السياسية في إسرائيل، ينبغي ألا تقف عند حدود القيام بالمظاهرات المتناثرة مهما كان حجم المشاركين فيها، ويتعين عليها أن تتجاوز عقلية «الحدث» وأن تكون مستعدة للقيام بحملات مكثفة ومتواصلة للتعليم السياسي من خلال اتخاذ موقف متماسك ومقنع، ونشر هذا الموقف على أوسع نطاق ممكن من خلال الخطب والمناقشات والكتيبات وعقد الندوات داخل إسرائيل وخارجها، وتناول المشكلات الشائكة الخاصة بالتوصل إلى تسوية وتقديم تحليلات موضوعية للتغييرات في مواقف العرب التي تنطوي على إمكانية تحقيق السلام، سعيا للتأثير على الاتجاهات التي تنبع منها السياسات وإجراء تغيير كلي في مناخ الرأي العام الإسرائيلي على مستوى المعتقدات والاتجاهات التي تشكله.

وفي إطار التقييم الموضوعي لدور حركة «السلام الآن» نستطيع القول بأن أعضاءها قد شرعوا بالفعل منذ فترة في التعامل مع الاتجاهات، كوسيلة لتفادي السياسات التي يشعر الأفراد والجماعات بأنهم ملتزمون بها. فعلى سبيل المثال، نجد أن كُتَّابهم بدلا من مهاجمة عملية الضم بدأوا في تفسير إبراز الخطر الديموجرافي الذي ينطوي عليه الضم على هوية إسرائيل كدولة يهودية، وبدلا من الإصرار على التفاوض بين إسرائيل

والمنظمة كانوا يكتبون عن حتمية التوصل إلى اتفاق بين إسرائيل والفلسطينيين، والتأكيد على أن تأخر التوصل إلى اتفاق يعد بمنزلة هزيمة للذات الإسرائيلية على نحو مطرد.. وهكذا.

وفي إطار التقييم العام لحركة «السلام الآن» في إسرائيل نستشهد بما قاله مردخاي بر ـ أون أحد أبرز النشطاء في الحركة: «تصور كيف كانت ستكون إسرائيل من دون حركة (السلام الآن)؟ إنها تجعل من الأسهل أن تكون إسرائيليا»[132].

وعلى الرغم من أن الوقت ما زال مبكرا من أجل التقييم العام لتأثير حركة «السلام الآن» على المدى البعيد، سواء بين أوساط الشباب في إسرائيل وفي الأحياء الطائفية وبين أوساط اليهود في إسرائيل، لأن حكومة الليكود كلما اعتلت السلطة في إسرائيل حاربتها محاربة لا هوادة فيها، وسعت لتصويرها على أنها بعيدة عن الإجماع الوطني في الدولة لإزالة الشرعية عنها، فإن قضية الإجماع الوطني ذاتها داخل المجتمع الإسرائيلي هي محل شك بالنسبة للعديد من القضايا، وخاصة تلك القضايا التي تتصدى حركة «السلام الآن» للاحتجاج ضدها.

ولاشك في أن دورا كهذا الذي قامت وتقوم به حركة من أبرز المنظمات الإسرائيلية المعتدلة مثل «السلام الآن»، هو رغم كل شيء، ظاهرة إيجابية تؤكد مدى إمكانية الدور الذي يمكن أن يقوم به المفكرون والمثقفون في إسرائيل، للقيام بإعادة صياغة برنامج العلمانية اليهودية المتنورة في إسرائيل بما يتلاءم مع المتغيرات التي تشهدها، ليست المنطقة فحسب، بل العالم بأسره في الحقبة المقبلة.

ب- حركة «الشرق من أجل السلام» :

تأسست حركة «الشرق من أجل السلام» (همزراح لمعن شالوم) في التاسع والعشرين من مايو 1983 على يد جماعة يتراوح عددها بين خمسة وعشرين وثلاثين مفكرا، يعود أصلهم إلى جذور شرق أوسطية وينتمون إلى ثلاث مدن رئيسية. وقام بالمبادرة جماعة مثقفين وصحافيين وطلاب في القدس يمثلون مختلف القناعات السياسية[133]. وقد أوضح الدكتور شلومو الباز (من الجماعة العبرية) وأحد مؤسسي الحركة، أن الخطاب التهجمي

الذي يتطاول على اليهود الشرقيين المنشور في صحيفة «هاآرتس»، وكتبه معلق اسمه إمنون دنكر، كان القشة التي قربت بين الجماعة وأوجدتها. وذكر أن عددا من مؤسسي حركة «الشرق من أجل السلام» كانوا أعضاء نشطين إلى حد كبير في حركة «السلام الآن»، «إلا أننا كنا نقف بعيدا عن الأضواء»(134). وأردف قائلا: إنهم يطمحون إلى أن يكونوا أكثر من مجرد «سفاراديين» في حركة «السلام الآن»، حيث إنهم يريدون تغيير المجتمع الإسرائيلي بتعزيز القيم اليهودية والتسامح الشرقي والتفاهم. وتشجع أهداف الحركة عملية السلام في الشرق الأوسط؛ وتتصدى للادعاءات القائلة بتطرف اليهود الشرقيين وعنفهم ومعاداتهم للسلام؛ ترغب كذلك في توسيع نطاق الوعي السياسي لدى الجماهير الشرقية. التي كانت عرضة للتلاعب السياسي، وتؤيد كفاحها لتحقيق حقوقها الاجتماعية والثقافية العادلة؛ بالإضافة إلى المساعدة في تحقيق التكامل السياسي والاقتصادي والثقافي لإسرائيل في الشرق الأوسط.

وقد أعلن بيان الحركة أهمية الدور الذي يجب أن يلعبه اليهودي الشرقي في عملية السلام؛ والإيمان بإمكانية التعايش مع العرب ورفض التحيز ضد الشرق والتمييز ضد العرب ومعارضة الاستيطان وإدانة أعمال الإرهاب والتعصب؛ بالإضافة إلى دعوة للحوار لإيجاد حل عادل للمشكلة الفلسطينية، والدعوة لتعزيز المساواة للجميع على الصعيد الاجتماعي والتربوي والثقافي.

وقد تأسست الحركة على ستة مبادئ توجيهية هي :

1- دولة إسرائيل هي جزء من الشرق.. وسوف نعمل لتحقيق الاندماج السياسي والاقتصادي والثقافي لإسرائيل في المنطقة.

2- إقامة مجتمع عادل مبني على القيم الإنسانية يستوحي روح أنبياء إسرائيل، وينبغي اعتبار ذلك بمنزلة المبدأ الصهيوني الأساسي والهدف الرئيسي لدولة إسرائيل.

3- التوق إلى السلام هو مبدأ أساسي وثابت لليهودية، ولا يتناسب مع أعمال الاستيطان التي تشكل خطرا على فرص السلام.

4- تعيين الحدود الفعلية لدولة إسرائيل بحيث تحافظ إسرائيل على طبيعتها اليهودية وميزتها الديموقراطية، وتحفظ الحقوق الشرعية الكاملة لجميع الشعوب في المنطقة بمن في ذلك اليهود والفلسطينيون.

5- تقدم السلام في الشرق الأوسط سوف يؤدي إلى إيجاد ظروف مناسبة لنمو وتطور إسرائيل على الصعيد الثقافي والاقتصادي والروحي.

6- حركة «الشرق من أجل السلام» ليست حزبا سياسيا وهي مفتوحة أمام جميع المواطنين في إسرائيل الذين يتعاطفون مع مبادئها التوجيهية[135].

ويعتقد الصحفي المغربي المولد جفرون دائيال، أحد مؤسسي الحركة بأن اليهود الشرقيين قد اضطروا إلى اتخاذ موقف سياسي أكثر صقرية، وهو أمر غريب عليهم بسبب الشعور بالنقص. ونظرا لأن الأشكنازيين ينظرون إلى اليهود الشرقيين كما ينظرون إلى العرب، فقد تبنى هؤلاء مواقف متطرفة ضد العرب لإثبات مصداقيتهم «الصهيونية»، وأنه عند استعادة اليهود الشرقيين لكرامتهم في تقاليدهم الحضارية، فإنه سيكون بإمكانهم أن يشكلوا جسرا إلى العالم العربي»[136].

ويؤكد شلومو الباز قائلا: «نحن لا نريد أن نكون متطفلين على الصهيونية، ونحن نعتقد أننا الرؤية الجديدة لمستقبل إسرائيل. إننا مركز التطور، وليس محيطه الخارجي.. نحن نريد أن نعيد تقييم الشرق الذي فقد قيمته، وقد أشار جفرون إلى أن الحركة الجديدة تمثل الهجرة الجماعية في الخمسينيات، (إسرائيل الثانية) التي بدأت أخيرا تجد صوتها»، وينتهي إلى القول: «سيكشف الزمن ما إذا كنا نشهد بروز جماعة هامشية معارضة جديدة، أو حركة ديناميكية ستقلب هذا البلد رأسا على عقب»[137].

جـ- حركة «القوة والسلام»:

هناك حركتا سلام دينيتان في إسرائيل هما : حركة «القوة والسلام» وحركة «سبل السلام» وتعتبر حركة «القوة والسلام» (عوز فيشالوم) هي الأقدم بين هاتين الحركتين، وتتألف بصورة رئيسية من مثقفين يتحلقون حول جماعة من الأساتذة الحمائم في جامعة «بر إيلان» الدينية، وتعتبر جزءا من حمائم الليبراليين/ اليسار في إسرائيل. أما حركة «نيتفوت شالوم» (سبل السلام)، فقد تشكلت كرد مباشر على قيام حركة «جوش إيمونيم» (كتلة الإيمان). وبعكس حركة «السلام الآن» التي تتجنب المناقشات العامة عن «جوش إيمونيم»، إذ إنها تردد أن معارضهم الرئيسي هو «الليكود»، تعتبر «سبل السلام» أن معارضها الأيديولوجي الرئيسي هو داخل المعسكر

الديني القومي. كذلك فإنه على عكس «القوة والسلام» ومثل حركة «السلام الآن»، و «جوش إيمونيم»، فإن سبل السلام تنزل إلى الشارع وتتظاهر من أجل التعبير عن وجهة نظرها، وتقف «سبل السلام» من الناحية الأيديولوجية إلى يمين حركة «السلام الآن»، والحاخام يهودا عميطل[138] والحاخام أهارون ليختنشتاين هما الزعيمان الروحيان لحركة «سبل السلام».

والخطوط الرئيسية لهذه الحركة تنحصر فيما يلي :

1- عدم معارضة الاستيطان جملة وتفصيلا عبر الخط الأخضر، وإنما تعارض الاستيطان في الأماكن المكتظة بالسكان العرب والهادف إلى ضم الضفة الغربية. ويقول الحاخام ليختنشتاين: «إننا لا نحب أرض إسرائيل» أقل، «ولكننا نحب الشعب الإسرائيلي أكثر» وتحبذ حركة «سبل السلام» الاستيطان في منطقة الجليل شمال إسرائيل.

2- محاولة تقديم صورة علمانية بديلة لليهودي الأرثوذكسي المتدين وبديلة للشباب المتدينين في «جوش إيمونيم» من جهة، وفي حركة «السلام الآن» أو غيرها، من جهة أخرى.

3- التشديد على أن تجاهل القواعد الأخلاقية وحقوق الآخرين يعتبر انتهاكا للألوهية، وتقديم خيار بين الإنسانية الليبرالية العلمانية والقومية القائمة على الدين[139].

وهناك عدد آخر من حركات السلام في إسرائيل قام بعضها إثر اغتيال رابين لتعزيز توجه السلام داخل المجتمع الإسرائيلي، ولكنها محدودة القوة والتأثير من أهمها :

1- حركة «هنَّاشيم بشاحور» (النساء المتشحات بالسواد)، وهي حركة نسائية يتظاهر أعضاؤها كل سبت أسبوعيا أمام منزل رئيس الوزراء الإسرائيلي تذكيرا بفقدان أبنائهم في الحروب.

2- منظمة «بتسليم»، وتهتم بحقوق الإنسان وتوجيه الانتقادات لسياسات الاعتقال واتباع أساليب العنف والتعذيب ضد الفلسطينيين.

3- حركة «جوش شالوم» (كتلة السلام)، وقد قامت لتلافي أوجه القصور والضعف في حركة «السلام الآن».

4- منظمة «ريعوت» (صداقة)، أسست عام 1982، وتقاوم التفرقة العنصرية وإهدار حقوق الإنسان في إسرائيل وتؤيد الحقوق العربية.

5- المركز اليهودي العربي للسلام «بجبعات حفيفا» ، ويضم مركزا لأبحاث السلام وينادي بالتعايش السلمي القائم على العدل وإقامة دولة فلسطينية في المناطق المحتلة استنادا للقرارات الدولية.

6- حركة «دور شالوم» (جيل السلام)، وهي حركة تضم شباب تل أبيب، وتأسست في أعقاب مقتل رابين (تضم حاليا 700 شاب)، ويرون أن مستقبلهم الآمن لن يتحقق إلا بالسلام.

وبالرغم من أن غالبية حركات السلام في إسرائيل تؤكد حق الفلسطينيين في إقامة دولة فلسطينية، وترفض التفرقة العنصرية بين يهود إسرائيل وعربها وتنادي باعتبارهم مواطنين إسرائيليين كاملي المواطنة، بما يتفق مع توجهات الطرح الإسرائيلي للهوية، إلا أنه ينبغي أن نشير هنا إلى أن هذه الحركات تظل مرتبطة بما أطلقنا عليه «صهيونية الحد الأدنى»، كما أن قضايا الأمن الإسرائيلي لديها لها أهمية خاصة لا تختلف كثيرا عن سائر القوى الصهيونية اليمينية، وخاصة في مسألة القوة النووية الإسرائيلية وسياسية الردع، بالإضافة إلى أن معظمها يؤكد على مبدأ «القدس الموحدة» والعاصمة الأبدية لإسرائيل. ومن هنا فإن التعامل مع قوى السلام في إسرائيل من أي أطراف عربية لابد أن يكون محسوبا حسابا دقيقا، قائما على الفرز والتمييز بين أهداف وأفكار القوى المختلفة الممثلة لحركات السلام في إسرائيل.

هوامش الفصل الثالث

(1) هيرمان. شمعون: الهوية اليهودية (نظرة سيكولوجية اجتماعية)، ص 174.

(2) أورن. يوسف: «الهويات في الأدب النثري الإسرائيلي»، ص 15.

(3) نفس المرجع.

(4) أورن. يوسف: «القلم كبوق سياسي» (هعيط كشوفار بوليطي)، دار نشر «يحد»، ريشون لتسيون، 1992، ص90.

(5) أورن. يوسف: الهويات في الأدب النثري الإسرائيلي، ص 16.

(6) جوراني. يوسف: «البحث عن الهوية القومية» (هحبوس أحر هزموت هلئوميت)، دار نشر «عم عوفيد»، تل أبيب، 1990، ص 279 ـ 280.

(7) عفرون. بوعز : المرجع السابق، ص 409 ـ 410.

(8) نفس المرجع.

(9) نفس المرجع، ص 153.

(10) نفس المرجع: ص 153 ـ 154.

(11) نفس المرجع، ص 410.

(12) نفس المرجع، ص 411.

(13) نفس المرجع، ص 424.

(14) عفرون. بوعز: مقابلة في صحيفة «يديعوت أحرونوت» 1988/3/11، وانظر أيضا مقاله الذي يحلل فيه الكنعانية ومغزاها في الحاضر:

Canaanism-solutions and problems, The jerusalem Quarterly, 1987.

(15) جوراني. يوسف: المرجع السابق، ص 281.

(16) عفرون. بوعز : الحساب القومي، ص 345 ـ 346.

(17) نفس المرجع، ص 412.

(18) أجاسي. يوسف: «بين الدين والقومية ـ نحو هوية قومية إسرائيلية» (بين دت للئوم ـ لكرات زيهوت لئوميت يسرائيليت)، تل أبيب، 1984.

(19) أجاسي. يوسف : «القومية الليبرالية هنا والآن» (لئوميوت ليبراليت، كان فيعكشاف)، مجلة «كيفونيم» (ا تجاهات)، أغسطس 1985.

(20) أجاسي. يوسف: «بين الدين والقومية» ص 198 ـ 204.

(21) جوراني. يوسف: المرجع السابق، ص 283.

(22) «الإعلان عن المؤتمر الإسرائيلي» (ههتخرارا عل هكونجرس هيسرائيلي)، صحيفة «ها آرتس» 1988/4/20.

(23) جوراني. يوسف: المرجع السابق، ص 386.

(24) ألوني. شولاميت: «من الميلاد وحتى الموت ولماذا يثيرهم الاسم «إسرائيلي إلى هذا الحد؟» (ميليدا فيعد بطيرا فيعد بخلل مدوَّاع هشيم «يسرائيلي» كو مقوميم أوتام)، مجلة «بولوتيكا»،

اكتوبر 1987.

(25) أ. ب . يهوشواع: روائي إسرائيلي، يعتبر من رموز الأدب العبري الإسرائيلي المعاصر. ولد عام 1936 في القدس وتعود جذوره إلى أصول سفاردية. درس الأدب العبري والفلسفة في الجامعة العبرية. عمل ملحقا ثقافيا لإسرائيل بباريس خلال الفترة من 1963 ـ 1967. يعمل حاليا أستاذا للأدب العبري بجامعة حيفا. من أشهر أعماله: «في مواجهة الغابات» (1968)، «في صيف 1970» (1972)، «العاشق» (1977)، «الطلاق المتأخر» (1984)، «مولخو» (1986)، «مسترماني» (1990)، «الطريق إلى الهند» (1992)، و «الدخول إلى باريس» (1996).

(26) يهوشواع. أ.ب: «النبوءة الأخلاقية للطبيعية» (هحازون هموساري شل هانورماليوت)، صحيفة «ها آرتس»، 1988/1/6.

(27) يهوشواع. أ.ب: «بفضل الطبيعية» (بزخوت ها نورماليوت)، شوكن، تل أبيب، 1980، ص 29.

(28) نفس المرجع، ص 29 ـ 30.

(29) نفس المرجع ص 31 ـ 32.

(30) نفس المرجع ص 32 ـ 33.

(31) نفس المرجع ص 34 ـ 35.

(32) نفس المرجع ص 36 ـ 37.

(33) نفس المرجع ص 38 ـ 39.

(34) عفرون. بوعز، المرجع السابق، ص 287.

(35) يهوشواع . أ. ب: المرجع السابق ص 41.

(36) نفس المرجع ص 44 ـ 45.

(37) نفس المرجع ص 47 ـ 48.

(38) نفس المرجع ص 52 ـ 53.

(39) يهوشواع: «ما هو اليهودي؟ ـ ندوة، قام بتحريرها أ. بورج، دار نشر «المؤتمر اليهودي العالمي»، 1987، ص 25.

(40) أ.ب. يهوشواع: بفضل الطبيعية، ص 63.

(41) يهوشواع . أ. ب: «أنا إسرائيلي إن ـ كلمة ألقيت في ندوة بعنوان «التعددية الثقافية والدينية» بواسطة معهد شبينوزا بالقدس، نشرت في صحيفة «يديعوت أحرونوت» 1987/6/12.

(42) نفس المرجع.

(43) جوراني. يوسف: المرجع السابق، ص 291.

(44) يهوشواع. أ.ب: «أنا إسرائيلي» (آني يسرائيلي)، مجلة «مفجاش» (لقاء)، العدد رقم 7 ـ 8، 1987، ص 91 ـ 93.

(45) يهوشواع. أ.ب: «بفضل الطبيعة» (بزخوت هانورماليوت)، دار نشر شوكن، تل أبيب، 1980، ص 125.

(46) نفس المرجع.

(47) نفس المرجع ص 126.

(48) نفس المرجع ص 137.

(49) نفس المرجع ص 130.

(50) يهوشواع. أ.ب: مقابلة في مجلة «يوميات الأسبوع» (يومان هاشفواع)، 1983/7/29.

(51) نفس المرجع، ص 66.
(52) نفس المرجع، ص 129.
(53) يهوشواع. أ.ب: أنا إسرائيلي، ص 92.
(54) نفس المرجع، ص 91.
(55) سيجل. يديديا: «إسرائيلي رغما عني» (يسرائيلي بَعَل كورحي)، مجلة «بولوتيكا»، (مجلة سياسية)، العدد 17 (عدد رأس السنة العبرية)، أكتوبر 1987، ص 40 ـ 41.
(56) شماس: أنطوان: «أن تكون عربيا في إسرائيل في الجيل القادم (لهيوت عرفي بيسرائيل بدور هبًّا)، في كتاب «إسرائيل على مشارف القرن الحادي والعشرين»، تحرير ألوف هرايفن، مؤسسة فان لير، القدس، 1984، ص 64.
(57) نفس المرجع، ص 64.
(58) شماس. أنطوان : «نحن ـ من هذا؟» (أنحنوا ـ مي زه؟)، مجلة «بولوتيكا»، رقم 17 (عدد رأس السنة العبرية) أكتوبر 1987، ص 27.
(59) يورام كانيوك : ولد في تل أبيب عام 1930 شارك في حرب 1948. رسام وصحفي وكاتب عاش في نيويورك لمدة عشر سنوات ثم عاد لإسرائيل عام 1961. صدرت له 22 رواية وكتابا. من أشهر أعماله: «حيموملك القدس»، «آدم ابن كلب»، (1981)، «حصان خشب»، «اليهودي الأخير» (1981).
(60) كانيوك. يورام: «مفترق طرق قاس» (تسوميت أخذار)، مجلة «بولوتيك»، 1978، ص2.
(61) نفس المرجع، ص 7.
(62) بن عمي. شلومو: «الشعب ضد الدولة» (هعم نيجيد همدينا)، صحيفة «معاريف» 9/26/ 1996، ص 34.
(63) فافا. إيلان: «الوجود في مواجهة الوعي» (هفييا مول توداعا)، ملحق صحيفة «دافار ريشون»، 1996/3/34، ص 12.
(64) نفس المرجع.
(65) نفس المرجع.
(66) شفايد .اليعيزر : «تناسخات صورة الهوية اليهودية المعاصرة كعملية تاريخية» (جلجولي هتسوراشِل هزهوت هيهوديت همودرنيت كتهليخ هيستوري)، كتاب «تأملات في صحوة إسرائيل» (عيونيم بتقومت يسرائيل)، مركز تراث بن جوريون، جامعة بن جوريون، 1994، ص 31.
(67) جبور. سمير : الآثار المحتملة لهجرة اليهود السوفييت في الخريطة الحزبية في إسرائيل، مجلة الدراسات الفلسطينية، صيف 1990 (العدد 3)، ص 215 ـ 216.
(68) حسن. طارق: «إسرائيل دولة الأشكناز فقط»، صحيفة الأهرام 1996/2/7، ص7.
(69) ألفرا. يوسف: «ها آرتس»، 1990/3/8.
(70) جبور. سمير: المرجع السابق، ص 212.
(71) أورن. يوسف: الهويات في الأدب النثري الإسرائيلي، ص 17.
(72) أورن. يوسف: نفس المرجع.
(73) أمارة. محمد، كبها. سفيان: «هوية مجزأة» (زهوت حتسويا)، معهد أبحاث السلام (جبعات حبيبا). إسرائيل، 1996 ص 87.
(74) بيرس. يوحانا: «علاقات الطوائف في إسرائيل» (يحسي عيدوت بيسرائيل)، جامعة تل أبيب، إسرائيل، 1976، ص 176.

(75) أمارة، محمد: المرجع السابق.
(76) ليش. إهارون: «عرب إسرائيل: أزمة هوية» (عرفي يسرائيل: مشبير زهوت)، مجلة «الشرق الجديد» (همزراح هيحاداش)، العدد رقم 32، ص 1 ـ 9.
(77؛ أمارة. محمد: المرجع السابق، ص 88.
(78) نفس المرجع، ص 88 ـ 89.
(79) Israel, Central Bureau of statics, statical abstract of Israel (Jerusalem: Central Bureau of statics, 1988).
(80) مصالحة. عمر: «العرب مواطنو إسرائيل وعصر السلام» عرض للكتاب «مختارات إسرائيلية»، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، (العدد 12) ديسمبر 1995، ص 49.
(81) نفس المرجع، ص 50.
(82) ميعاري. محمود: «تطور الهوية السياسية للفلسطينين في إسرائيل»، «مجلة العلوم الاجتماعية»، جامعة الكويت، المجلد 14، العدد (1) (ربيع 1986)، ص 215 ـ 223.
(83) ميعاري. محمود: «هوية الفلسطينيين في إسرائيل: هل هي فلسطينية أم إسرائيلية؟»، مجلة «الدراسات الفلسطينية»، العدد (10)، ربيع 1992، بيروت، ص 42.
(84) بشارة. عزمي: «العربي الإسرائيلي: قراءة في الخطاب السياسي المبتور»، «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد 24 (خريف 1995)، ص 28.
(85) روحانا. نديم: «التحول السياسي للفلسطينيين في إسرائيل: من الإذعان للتحدي»، «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد (2)، ربيع 1992، بيروت ص 68.
(86) Peres.y, and Yuval-Davis. N: “some observation on the national Identity of Israel - Arab ,سHuman Relation, 22 (November 1969) PP. 219-233.
(87) Rouhana. Nadim: “Palestinization among the Arabs in Israel: The accentuated Identity ,سTel- Aviv university, june 1991.
(88) ميعاري. محمود: هوية الفلسطينيين في إسرائيل، ص 43.
(89) ش. أوتسسكي. لازار: «موقف عرب إسرائيل تجاه الدولة (1949 ـ 1967)، رسالة ماجستير جامعة حيفا (1990).
(90) بشارة. عزمي: «حول مسألة الأقلية الفلسطينية في إسرائيل» (على شئيلات هميعوط هبسلتيني بيسرائيل) بحث في كتاب «المجتمع الإسرائيلي، أبعاد نقدية)، دار نشر «مخروت»، تل أبيب، 1993، ص 203 ـ 221.
(91) جباي. م: «عرب إسرائيل مسألة هوية» (عرفي يسرائيل شئيلات زهوت)، معهد الدراسات العربية (جبعات حبيبا) إسرائيل، 1984.
(92) كوهين. رعنان: «ورطة الولاءات: المجتمع والسياسة في الوسط العربي» (بسيبخ هنئمانيوت: حفرا وبولووتيكا بمجزر هعرفي)، دار نشر «عم عوفيد»، تل أبيب، 1990.
(93) أوتسسكي. لازار: المرجع السابق.
(94) أمارة. محمد: المرجع السابق، ص 92.
(95) ميعاري. محمود: المرجع السابق، ص 46.
(96) إيزنشتادت. ش: «المجتمع الإسرائيلي بتحولاته» (هحفرا هيسرائيليت بتمورو تيها)، القدس، ماجنس، 1989.

(97) Nakhlah. K: cultural determinants of palestinian collective Idehtity, New york, 1978, P. 31.40.

(98) أمارة. محمد: المرجع السابق، ص 96.

(99) ميعاري. محمود: المرجع السابق، ص 51.

(100) نفس المرجع، ص 52.

(101) لازار. سارة أوزاتسكي، وغانم. أسعد: «مفهوم السلام لدى عرب إسرائيل» (تفيست هعولام شل هعرفيم بيسرائيل)، عرض للكتاب في «مختارات إسرائيلية»، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، العدد الثالث، مارس 1995، ص 89.

(102) لازار. سارة أوزاتسكي، وغانم. أسعد: «بين السلام والمساواة» (بين شالوم فيهشفيون) عرض لكتاب في «مختارات إسرائيلية»، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، العدد (7) يوليو 1995، ص 43.

(103) برناهايمر. إفنير: «نفس عربية» (نيفش عرفي) حوار مع د. عزمي بشارة، ملحق صحيفة «يديعوت أحرونوت»، 1996/5/23، ص 69.

(104) صحيفة الأهرام القاهرية: (عربي يعلن ترشيح نفسه لرئاسة وزراء إسرائيل عام 2000)، 1996/12/28، ص9.

(105) بشارة. عزمي: المرجع السابق، ص 30 ـ 32.

(106) روحانا. نديم: المرجع السابق، ص 69.

(107) فيورست. ميلتون: رمال الأحزان (رحلة إسرائيل منذ قيامها)، كتب مترجمة (801)، هيئة الاستعلامات القاهرة، ص 244 ـ 247.

(108) زيداني. سعيد: المواطنة الديموقراطية والعرب في إسرائيل، مجلة «الدراسات الفلسطينية»، العدد 3 (صيف 1990)، ص 46.

(109) عفرون. بوعز: المرجع السابق، ص 328 ـ 329.

(110) فافو. أهارون: «لمن هذه الدولة» (شل مي همدينا هذوت)، «يديعوت أحرونوت» 1995/12/3، ص 5.

(111) فرطها يمر. مردخاي: «عرب إسرائيل والانتخابات» (عرفي يسرائيل فيهبحيروت)، «هتسوفه» 1996/3/29 ص3.

(112) أكتسيني. بنيامين: «تضاؤل الفكرة الصهيونية» (بيحوت هرعيون هتسيوني)، «يديعوت أحرونوت»، 1985/4/24.

(113) فاقو. أهارون: المرجع السابق.

(114) أورن. يوسف: القلم كبوق سياسي، المرجع السابق، ص 92 ـ 94.

(115) خليفة، أحمد، عبدالله. هاني وآخرون: الانتخابات الإسرائيلية (1996) ملف في مجلة «الدراسات الفلسطينية» «الحكومة الجديدة الخطوط الأساسية»، العدد 27 (صيف 1996)، ص 64.

(116) عفرون. بوعز: المرجع السابق، ص 332 ـ 333.

(117) ساحيش. يارون: «ماذا حدث لشوكة» (حوار مع يهوشواع بورات)، صحيفة «تل أبيب» 5/10/ 1996. ص 51.

(118) سلسلة دراسات وتقارير (العدد 18)، السلطة الوطنية الفلسطينية ـ مركز التخطيط، يوليو 1996، ص 49 ـ 50.

(117) الشامي. رشاد عبدالله (دكتور): عجز النصر ـ الأدب الإسرائيلي وحرب يونيو 1967، دار الفكر للنشر، القاهرة، 1990، الفصل الخامس، ص81.
(118) بلغ عدد الإسرائيليين الذين قتلوا منذ نهاية حرب يونيو 1967 , 817: 637 جنديا و 180 مدنيا، وكانت السنة الثالثة 1970 أصعب سنة حيث قتل 319 إسرائيليا وأصيب 1131 جنديا ومدنيا، وهذه أرقام رغم قلتها الظاهرية كانت مؤثرة للغاية في الإسرائيليين الذين لديهم حساسية خاصة على المستوى النفسي تجاه الموت (راجع ها آرتس 1972/6/6).
(119) الشامي. رشاد: المرجع السابق، ص 162.
(120) نشرة مؤسسة الدراسات الفلسطينية، العدد 15 (أغسطس 1972)، ص 466.
(121) Elon, Amos: The Israelis, Founders and sons, Holt, Rinehart, Winston, 1971, p. 248.
(122) نشرة مؤسسة الدراسات الفلسطينية : المرجع السابق، ص 469.
(123) آرونوف. ميرون: الثقافة السياسية في المجتمع الصهيوني (إسرائيل خلال الثمانينيات)، دار الحمراء، بيروت، 1991، ص 112.
(124) نفس المرجع، ص 113.
(125) « News letter, Bullitin of intional center for peace in middle east, No, 61
(126) كتلة «ميرتس» (حيوية) تضم كلا من الأحزاب: راتس وشينوي ومابام، وهي تعتبر بمنزلة أحزاب السلام في إسرائيل. وتشدد حركة «راتس» بصفة أساسية على الحقوق المدنية ومعارضة الإكراه الديني.
(127) خليفة. أحمد (وآخرون): الانتخابات الإسرائيلية، مجلة «الدراسات الفلسطينية»، صيف 1996، عدد رقم (27)، ص 91 ـ 92.
(128) نفس المرجع، ص 82.
(129) لوستيك. إيان: الأصولية اليهودية في إسرائيل ـ مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1991، ص 138.
(130) نفس المرجع، ص 166.
(131) أرونوف. ميرون: المرجع السابق، ص 129.
(132) نفس المرجع، ص 142.
(133) نفس المرجع، ص 130.
(134) هاآرتس 1983/7/11.
(135) أرونوف. ميرون: المرجع السابق، ص 131 ـ 132.
(136) Danial Gavron: smashing of streotype “Jerusalem post magazine ,س July , 8 1983.
(137) أرنوف. ميرون: المرجع السابق، ص 133.
(138) الحاخام يهودا عميطل هو مؤسس حزب «ميماد» (معسكر الوسط الديني) أو «اليهودية العقلانية» وهو حزب يعتمد على اليهود الأشكنازيم، وكان الهدف منه أن يكون بيتا لكل الدينيين القوميين الذين لا يوافقون على الاستقطاب اليميني، كما تجلى في حزب «المفدال»، ورفض الاستقطاب الديني المرتبط بالمواقف السياسية المتطرفة المدعومة بالمزاعم الدينية حول فلسطين، وكان متعاطفا مع توجهات إسحق رابين.
(139) أرنوف. ميرون: المرجع السابق، ص 133 ـ 140.

4 الطرح اليهودي للهوية في إسرائيل بين اليهودية الإسرائيلية واليهودية الدينية

مقدمة

يمكن القول - وبعد حوالي خمسين عاما من قيام دولة إسرائيل، وعلى ضوء نتائج انتخابات الكنيست الرابع عشر (مايو 1996)، والتي تمخضت عن فوز حزب «الليكود» اليميني المتطرف برئاسة الحكومة بزعامة نتنياهو، وتشكيله ائتلافا حكوميا مع الأحزاب الدينية الإسرائيلية مجتمعة لأول مرة في تاريخ دولة إسرائيل، والأحزاب اليمينية المتطرفة («موليديت») (الوطن) و «يسرائيل بعليا» (حزب المهاجرين الروس) و «الطريق الثالث»(المنشق عن حزب العمل الإسرائيلي) - إن الشعب الإسرائيلي أصبح منقسما بالتساوي، إلى حد ما (حيث فاز نتنياهو على شمعون بيرس بفارق أقل من ١٪) فيما (يتعلق بكثير من معظم المعضلات الملحة التي تواجهها إسرائيل في الوقت الراهن، وعلى رأسها

مشكلة الهوية.

وإذا كانت صيغة حزب العمل الإسرائيلي في تفسير الصهيونية لم تعد أمرا مسلما به دون تمحيص، فإن الإعجاب الفكري بأيديولوجية جابوتنسكي لم يكن هو الذي استقطب التأييد الشمولي المتحمس، عبر الفترات التي صعد فيها حزب الليكود للحكم (1977 ـ 1981) (1988 ـ 1992) (1996). لقد حدث هذا في واقع الأمر، نتيجة العديد من السقطات التي وقع فيها حزب العمل إبان حكمه لإسرائيل في ظل هيمنة الحزب الواحد، بحيث أصبحت هناك حالة من الاستقطاب الأيديولوجي الحاد داخل إسرائيل، تبدو في الظاهر وكأنها تتمحور حول خلافات بشأن قضايا الأمن والكفاح من أجل «أرض إسرائيل الكبرى» والاستيطان اليهودي في الضفة الغربية، والوضع المستقبلي للأراضي المحتلة في حرب 1967 والسلام مع الدول العربية، ولكنها في الحقيقة تدور حول تحديد هوية الدولة، وهي إشكالية تؤكد أزمة الشرعية السياسية التي تعيشها إسرائيل حاليا، كما تعكس خيبة أمل لأن المجتمع الإسرائيلي عجز حتى الآن عن تحقيق الرؤية الشمولية التي ادعى تحقيقها لتكون مثلا للعالم!

ويعبر عضو الكنيست شلومو بن عمي (حزب العمل) والأستاذ بجامعة تل أبيب عن هذه الظاهرة التي تعم المجتمع الإسرائيلي، بقوله :

«إن هذا المجتمع الذي أنشأه الآباء المؤسسون من الصهاينة على أن يكون بوتقة صهر تمتزج فيها مختلف الثقافات واللغات، تحول إلى مجتمع متعدد الأعراق ومتعدد الثقافات ومتعدد الطوائف.لقد تغيرت وتفتتت الصورة الأسطورية المأمولة لتحل محلها صور أخرى عديدة لكل منها شرعيته.. بين اليهودي والعربي والمتشددين دينيا (الحريديم) والقوميين الدينيين (جوش إيمونيم) والتقليديين والعلمانيين وغيرهم ممن تمتد جذورهم إلى أصول عرقية مختلفة مثل (السفاراديم) و (الأشكنازيم) و(المهاجرين الروس) و (الإثيوبيين) وغيرهم.

وقد أدى هذا التفتت للصيغة الإسرائيلية إلى تشرذم المجتمع بين ثقافات وطوائف مختلفة، ولهجات متباينة وبين مواقف متصارعة تجاه صورة الدولة اليهودية.

ويرى بن عمي أن هذه الانشقاقات تؤهل لحدوث انفجارات عنيفة

داخل المجتمع»[1].

وإذا كنا بصدد مناقشة أبعاد الطرح اليهودي للهوية في إسرائيل على ضوء الثقافة السياسية، فإننا نحدد في البداية، أن الطرح ينقسم إلى عدد من الهويات الفرعية اثنتان منهما متضافرتان ومتشابكتان ومتفقتان في العديد من الرؤى والتوجهات والأهداف، والثالثة هوية فرعية تعبر عن تيار أصبح قائما بذاته داخل المجتمع الإسرائيلي، وهي الهوية الطائفية السفارادية، والرابعة هي هوية قائمة أيضا بذاتها تعبر عن التيار الديني داخل إسرائيل :

1- **الهوية اليهودية الإسرائيلية العلمانية**، وتعبر عنها الصهيونية القومية التي تجسدها قوى اليمين الصهيوني المتطرف في إسرائيل.

2- **الهوية اليهودية الدينية القومية**، وتعبر عنها الصهيونية الدينية القومية المتطرفة وتجسدها حركة «جوش إيمونيم» وقوى الاستيطان اليهودي في المناطق المحتلة.

3- **الهوية اليهودية الطائفية السفارادية**، ويجسدها «السفاراديم» داخل إسرائيل كقطاع يبحث عن دور فاعل داخل المجتمع الإسرائيلي.

4- **الهوية اليهودية الدينية**، وتعبر عنها الأحزاب الدينية السياسية والقوى الدينية غير الحزبية التي تقف موقفا معاديا من الصهيونية العلمانية، ومن دولة إسرائيل.

وبالإضافة إلى ما أشرت إليه بشأن التضافر بين الهويتين الفرعيتين الأولى والثانية، فإنه ينبغي الإشارة كذلك إلى أن الطرح الفرعي اليهودي الإسرائيلي العلماني للهوية، ليس هوية إسرائيلية خالصة، كما أنه كذلك ليس هوية يهودية خالصة، بل هو خليط من العنصرين اليهودي والإسرائيلي، حيث يمكن أن يغلب لديه أحد العنصرين على الآخر.

كذلك فإن الهوية اليهودية الدينية القومية، ليست دينية خالصة، وليست قومية صهيونية (وفق منظورها الجديد للصهيونية)، إذ يمتزج فيها العنصران، وقد يغلب أحدهما على الآخر في بعض الأحيان، أما الهويتان اليهودية السفارادية واليهودية الدينية فهما هويتان يهوديتان، الأولى منهما تجسد تيار التقليدية الدينية اليهودية، والثانية يهودية خالصة لا تتداخل معها أي من العناصر الصهيونية أو القومية.

المبحث الأول

الهوية اليهودية الإسرائيلية العلمانية
واليهودية الدينية القومية

لكي نستطيع أن نعرف كيف قادت ملابسات صراعات الثقافة السياسية في إسرائيل، منذ عام 1967، إلى تغليب هذا الطرح اليهودي للهوية في إسرائيل، وخاصة منذ حرب 1967، التي كانت بمنزلة خط الانكسار الفاصل في تاريخ دولة إسرائيل المعاصرة، وكيف أدت التطورات الدراماتيكية في هذا المجتمع إلى خلق هذا التحالف الفريد الذي انتهت إليه انتخابات 1996 بين قوى اليمين الصهيوني المتطرف وبين القوى الدينية في إسرائيل، لابد وأن نطرح أهم العوامل التي أدت إلى هذه النتيجة وهي :

1- صراع التيارات الصهيونية حول ماهية الهوية في إسرائيل.
2- آثار ما بعد حرب 1967 في خريطة الثقافة السياسية في إسرائيل.
3- اغتيال رابين وعودة اليمين الصهيوني لتولي حكم إسرائيل.

1 – صراع التيارات الصهيونية
حول ماهية الهوية في إسرائيل:

إذا كنا قد أشرنا لدى تناولنا لكل من الطرح الكنعاني والطرح الصبَّاري والطرح الإسرائيلي للهوية في إسرائيل، إلى وجود بعض نقاط الاختلاف بين كل واحد منها وبين الطرح الصهيوني، فإننا ينبغي أن نحدد هنا بوضوح أن هذا الاختلاف ليس اختلافا حول المبادئ الأساسية للصهيونية، ولكنه نوع من التمرد على الصهيونية، انطلاقا من الرؤية الخاصة بكل من هذه الهويات، بأنه لم يعد هناك مجال لاستمرار سيطرة الصهيونية على الواقع الجديد في إسرائيل في المستقبل. وتنطلق هذه الهويات من أن الصهيونية قد أنهت دورها في تاريخ اليهود المعاصر، وأنه من الآن فصاعدا يمكن أن تكون إحدى هذه الهويات هي المسؤولة عن تشكيل مستقبل الإسرائيليين. وبناء على ذلك فإنه ليس هناك ما يدعو للدهشة من ظاهرة أن كلا من هذه الهويات قد حاولت أكثر من مرة، منذ قيام دولة إسرائيل، أن تعلن صراحة أن الصهيونية قد أنهت دورها، وأنه لابد من طرح جديد أحدث ليشق

الطريق للإسرائيليين نحو المستقبل.

وقد زادت هذه المحاولات، كما أشرنا من قبل، اعتبارا من منتصف السبعينيات، بتأثير النتائج التي تمخضت عنها حرب 1973، وعبرت عن نفسها بنغمة معادية للصهيونية وبدأت تتحدث عن «ما بعد الصهيونية» post - zionism، وتبناها مفكرون إسرائيليون مشهورون محسوبون في معظمهم، على التيار اليساري في الفكر الصهيوني الاشتراكي (الصهيونية الرسمية).

ونظرا لأن الطرح اليهودي العلماني للهوية، والذي نحن بصدد مناقشته، لا يقف نفس الموقف الذي وقفته الطروح السابقة، التي ناقشناها، من الصهيونية، ولا يتمرد عليها، فإنني سأعرض للخطوط العريضة للصهيونية، والتي رأى بعض من تناولوا قضية الهوية في إسرائيل، أنها تشكل هوية في حد ذاتها إلى جانب الهويات المطروحة :

1- الوعد الإلهي والأنبيائي لبني إسرائيل بإنهاء تشتتهم من خلال العودة إلى صهيون، هو المبدأ المركزي الذي يحرك الصهيونية، ويضفي عليها صفة الشرعية. ويجري تفسيره كحق تاريخي (أو واجب) من قبل العلمانيين، وكحق ديني (واجب) من قبل الصهيونيين الدينيين. وهكذا زرعت الصهيونية في الوعي اليهودي عبر الأجيال فكرة العلاقة الوثيقة التي لا تنفصم بين الهوية الدينية والهدف السياسي لكل مرحلة.

2- بما أن صهيون أو «أرض إسرائيل» حسب التوراة، هي الرمز الرئيسي للصهيونية، فإن «العلّيا» أي الهجرة، هي الطقس الأول في الصهيونية، وهي حق لجميع اليهود والتزام يترتب على كل صهيوني، فإن محك تمسك بالمعتقد الصهيوني، هو موقف اليهودي من «قانون العودة» الذي يضمن تلقائيا حق المواطنة الإسرائيلية لكل يهودي يهاجر إلى إسرائيل. «وهكذا تصبح المهمة الرئيسية للحركة الصهيونية هي تشجيع الهجرة والسعي نحو إبعاد أكبر قدر ممكن من اليهود عن الشتات وجمعه في إسرائيل»[2].

3- الإيمان بالمصير المشترك ليهود دولة إسرائيل مع اليهود في كل مكان في العالم.

4- تغيير ظروف الوجود الخاصة بالشعب اليهودي عن طريق القضاء التدريجي على الشتات (المنفى)، أو «جمع شتات المنفيين». وإلى أن يتم

تحقيق هذا تعبر الصهيونية عن نفسها، حاليا، بالتداخل المتبادل بين الطوائف اليهودية في بلدان العالم المختلفة، حيث تنظر الصهيونية إلى وجود الأقليات اليهودية في الشتات على أنه «منفى».

5- تلزم الصهيونية كل يهود العالم بالعمل من أجل مصلحة دولة إسرائيل ومساعدتها على أن تزداد قوة وأن تتدعم في جميع مجالات الحياة، وفي المقابل فإن دولة إسرائيل مسؤولة عن أن تهب لنجدة اليهود في أوقات المحنة في أي مكان في العالم، وأن تكون مركزا روحانيا لدعم الأقليات اليهودية في العالم.

6- نظرا لأن مؤسسي الصهيونية جاءوا أساسا من بين اليهود العلمانيين، الذين لم يكن لديهم حل في مواجهة ما يسمونه «معاداة السامية» العلمانية، فقد طرحوا حلا علمانيا لهذه المشكلة، وهو «الدولة اليهودية» ارتبط بالسعي الحثيث للتأكيد على مفهوم «الطبيعية» أو «لنكن شعبا مثل سائر الشعوب».

7- باستثناء الجماعات اليهودية الدينية في إسرائيل، فإن الصهيونية تؤكد على القيم المادية وتميل إلى ترجمة القيم الدينية إلى مفاهيم مادية. فشعب إسرائيل قيمة، ولكن البعد القومي فيه أكبر من البعد الديني، و «أرض إسرائيل» قيمة، ولكن يبرز فيها البعد الإقليمي (البيئة، والآثار التاريخية والاكتشافات الأثرية) أكثر من مشاهد الأشواق النفسية، وتوراة إسرائيل قيمة، ولكنها مجرد دليل على الحق الوراثي لليهود أكثر منها وجهة نظر قيمية أخلاقية أو عقيدة تتحكم في نظام الحياة بوحي من الخالق (البعد العلماني في الصهيوني).

8- رغم التنوع والتناقضات بين التيارات الصهونية المختلفة (الصهيونية السياسية، والصهيونية الدينية) إلا أن هناك اتفاقا واسعا بينها حول الأهداف، وهناك أيضا استعداد كبير فيما بينها للتعاون من أجل تحقيقها.

وهكذا يمكن القول بأن إسرائيل أصبح لديها دين مدني (civil religion) إفرادي المضمون، هو الصهيونية (المقصود بالدين المدني، هو الاحتفالات والأساطير والعقيدة التي تضفي شرعية على النظام الاجتماعي وتوحد الشعب وتعبئ أفراد المجتمع سعيا وراء أهدافها المسيطرة. وتعتبر الدين المدني هو الأكثر قدسية في الثقافات السياسية)[3]. وضمن هذا الإطار الصهيوني للدين المدني العام تنافست الصهيونية الاشتراكية والصهيونية

التنقيحية والصهيونية الدولانية (الدولة/ الأمة)، والصهيونية الدينية مع بعضها البعض من أجل بلوغ مقاعد السلطة وحق التصريح بجعل صيغتها هي التفسير الصحيح للرؤية الصهيونية، التي يشترك الجميع في الاعتقاد بمقولتها الأساسية، وهي الإيمان بحق الشعب اليهودي في دولة يهودية مستقبلة في «أرض إسرائيل».

وبطبيعة الحال، فإن التحقق من التباينات الأيديولوجية الصهيونية هو الذي يوضح أيا من الثقافات السياسية تُوحد وأيا منها تُفرق بين الجماعات المختلفة في إسرائيل.

وإذا كان التمييز بين أنواع التوجه الأيديولوجي الصهيوني المعتمد على العلاقة بين الدين التقليدي والدين المدني، والانقسام بصدد الدور المناسب للدين في الدولة هو أساس واحد فقط للتمييز بين فئات الصهيونية، فإن العامل الحاسم في عملية التمييز على ضوء الثقافات السياسية السائدة في المجتمع الإسرائيلي، بين أنواع التوجه الأيديولوجي الصهيوني في إسرائيل (بعد حرب 1967)، ليست لها علاقة قاطعة بالانقسامات الرسمية بين الأحزاب السياسية في إسرائيل، حيث إن أنماط الصهيونية تميل للتداخل في الأحزاب على هوامشها، ولذلك فإن هذا التمييز هو تمييز يعتمد على تبسيط عدد من التوجهات عبر سياق معين وغير نهائي. وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الأيديولوجيات الصهيونية السائدة إلى ثلاث أيديولوجيات رئيسية :

1- «**الصهيونية الإنسانية**»، أو «صهيونية الحد الأدنى، طبقا لمواقفها الأخيرة من الأراضي المحتلة. وهي أكثر التوجهات شمولية، إذ تتضمن معالم أساسية من الصهيونية الاشتراكية والدولانية والعناصر التقدمية في الأيديولوجية الليبرالية داخل إسرائيل. وقد تم التعبير عن مثالياتها الأيديولوجية في تفسير بن جوريون العلماني للنبوءة المسيحانية، بأن إسرائيل يجب أن تكون «نورا يسطع على الأمم»[4]، وهدفها المبرمج هو تطبيع الشعب اليهودي في دولة مستقلة (شعب مثل سائر الشعوب، ولكنه مختلف عنها). وتتمثل الأيديولوجية الطلائعية للصهيونية الإنسانية في حركات السلام غير البرلمانية، مثل حركة «السلام الآن» وحركتي السلام الدينيتين الأصغر «نيتفوت شالوم» (دروب السلام)، وحركة السلام لليهود الشرقيين المسماة

«الشرق من أجل السلام». أما الأحزاب الرئيسية ذات التمثيل في الكنيست ضمن هذه الفئة، فهي حزب «ميرتس» («المبام» + «شينوي» (التغيير) + «راتس» «حركة حقوق المواطنين»)[5]، والحمائم الشباب داخل حزب العمل الإسرائيلي، مثل الدكتور يوسي بيلين المدير السياسي العام لوزارة الخارجية سابقا، وهم ذوو نفوذ فاعل، ولكنهم يعتمدون على رعاية شمعون بيرس لهم[6]. ويؤيد أصحاب هذا التوجه «الهوية الإسرائيلية» تحت شعار «الدولة لكل مواطنيها»، وإعادة المناطق المحتلة للفلسطينيين، ويعترفون بحقهم في إقامة دولة فلسطينية، وقد تحدثنا عن هذه الهوية في الفصل السابق.

2- **الصهيونية القومية**، أو الجابوتنسكية في صيغتها المعاصرة أو «صهيونية الحد الأقصى»، والتي يعرفها بعض الباحثين بأنها تمثل «الدين المدني الجديد» وهذه الصهيونية أيديولوجيا تشدد على العرقية، وبالتالي على كل من العزلة اليهودية والعداء لغير اليهود، وعلى الأهمية الرمزية المتزايدة لأحداث النازية، كما تعترف بالأدوار الرئيسية لعبارتي «عيسو يكره يعقوب» و «الشعب الذي يسكن وحده ولن يكون محسوبا بين الأمم» (سفر العدد 9 : 23). وهذه النظرة تبدو جذابة بالنسبة للأكثرية من حزب «الليكود» ومعظم أعضاء «الحزب الديني القومي» (المفدال) وأعضاء حركة «جوش إيمونيم» (كتلة الإيمان)[7]. وترفض هذه الصهيونية القومية مبدأ إعادة الأراضي المحتلة للفلسطينيين وكذلك الجولان للسوريين وترفض مبدأ إقامة «دولة فلسطينية» بين البحر والنهر، وتسعى بعض الفصائل فيها (حزب «موليدت») وعدد من قادة الليكود (أرئيل شارون وبنيامين بيجن) إلى تحقيق عملية «ترحيل» (ترانسفير) كاملة للعرب، في المناطق الفلسطينية المحتلة حفاظا على الطابع اليهودي للدولة في حالة ضم هذه المناطق لإسرائيل.

3- **الصهيونية القومية المتطرفة** : وتشترك هذه الصهيونية مع الصهيونية القومية في تبني الشعارات «عيسو يكره يعقوب» كتعبير عن الافتراض الأساسي للعدائية في العالم غير اليهودي ضد اليهود، وخاصة عدائية العالم العربي، بشكل خاص، تجاه إسرائيل، وشعار «الشعب الذي يسكن وحده» الذي يعبر عن الانعزالية عن العالم[8]. وتستند هذه العقيدة الصهيونية إلى خليط من التطرف الإلهي للشعب اليهودي في «أرض إسرائيل» بغض

النظر عن الاعتبارات السياسية والأمنية. وبالنسبة لهم يشكل «شعب إسرائيل» و «أرض إسرائيل» و «التوراة» ثلاثية لا تنفصم عندما يتحقق اندماجها التام سيأتي «المسيح المخلص»، لأن تخليص الأرض هو شرط مسبق لتحرير الشعب اليهودي، وتهويد الضفة الغربية ثم الشرقية لنهر الأردن شرط أساسي لتحرير الشعب اليهودي، وهي مهمة أمر بها الرب. وهم مستعدون لعمل أي شيء من أجل تحقيق أهدافهم ويلجأون للقوة من أجل تحقيقها. وأكثر من تمثل هذه الصهيونية القومية المتطرفة حركة «جوش إيمونيم» وحركة «كاخ» وحركة «آيل» وحركة «دولة يهودا»، وكلها حركات تقوم بالاستيطان اليهودي في الضفة الغربية وغزة، بالإضافة إلى أنها تحظى بالدعم ليس فقط من ممثلي «الصهيونية القومية» بل من عناصر علمانية كثيرة في أوساط حزب العمل الإسرائيلي، ومن الأحزاب الدينية سواء الصهيونية أو «الحريدية» (المعادية للصهيونية)، وخاصة في مجال جهودها الاستيطانية في الضفة الغربية وغزة.

وفي إطار الفروق الأيديولوجية بين هذه الأنماط الصهيونية التي تشكل خريطة الثقافة السياسية في إسرائيل حاليا، (مع استبعاد القوى الدينية غير الصهيونية) يمكن أن نشير إلى بعض المؤشرات المهمة :

١- يشكل تاريخ الشعب اليهودي ودولة إسرائيل دليلا موضوعيا مسهبا للشكوك التحذيرية نحو الغرباء، ومفهوما من عدم الأمن الفردي والجماعي لدى كل من الصهيونية القومية والصهيونية القومية المتطرفة. فكلما كان الفرد مطمئنا للأمن الشخصي والجماعي تعاطف مع الصهيونية الإنسانية، وكلما شعر بعدم الأمان أصبح متعاطفا مع الصهيونية القومية. ومن هنا فإن الذين ينحازون للصهيونية القومية وللصهيونية القومية المتطرفة يسيطر عليهم على حد تعبير يوسف جوراني «فزع وجودي»[9]. وبطبيعة الحال، فإن الأفراد والمجموعات غير المطمئنة، والتي لا تثق بغير اليهود هي التي يرجح أن سيكون لها نظام من المعتقدات المتميزة نسبيا، بلا عقلانية أكثر وذات مفاهيم أسطورية عن الزمن. وهنا نجد أن التوجه الوطني (الطوطمي) أو الأسطوري مرتبط أكثر بالصهيونيةالقومية المتطرفة، بينما تشمل جميع نماذج الصهيونية عناصر عقلانية وغير عقلانية، وتشكل الصهيونية القومية فئة وسيطة تشمل أكثر من غيرها عناصر من الفئتين (الإنسانية والقومية

المتطرفة).

2- يلجأ الصهيونيون القوميون في العلاقة بين المعاني الزمنية ونتائجها السلوكية إلى :

أ - الانغلاق الشديد بالماضي السحيق الذي يعتبر مهما، إلى حد كبير، من أجل تفهم المواقف الراهنة، أي تفسير الحاضر والمستقبل على ضوء الماضي.

ب- الميل نحو إسقاط الماضي المسجل كتاريخ، والمسجل على أنه أسطورة، في تفهم المستقبل. والمثال على ذلك، الموقف من قضية الخليل بعد تولي الليكود للسلطة 1996. ومن هنا فإن هذه الصهيونية القومية التي يمثلها الليكود، هي صهيونية مغلقة أمام البرهان التاريخي وتعمل خارج الزمن التاريخي وتتمسك بأهدافها، دون أن تأخذ في الاعتبار التغييرات التاريخية ونسبة الحالات المتغيرة[10]. في حين أن الصهيونيين الإنسانيين يصلون التاريخ السببي الطولي بالتقاليد اليهودية الأصلية، وبالتوجه الأيديولوجي بعد عصر التنوير وعصر القوميات في العصر الحديث، ويتعاملون وهم داخل الزمن التاريخي بروح براجماتية تأخذ المتغيرات التاريخية في الحسبان.

3- يعتبر مؤشر «الدولانية» (الدولة/ الأمة) صيغة إسرائيلية تتبناها الصهيونية الاشتراكية من أجل تجميع واستيعاب المهاجرين اليهود من الخارج إلى إسرائيل، في إطار الالتزام الثقافي بطابع الدولة الإسرائيلية مع الانفصال عن ثقافة الشتات اليهودي، بينما نجد أن ما يدعى «الدين المدني الجديد» أوالصهيونيين القوميين المشغولين بتحقيق الحدود التاريخية للدولة اليهودية، أكثر انفتاحا وتسامحا بالنسبة للتنوع العرقي، وهو ما أدى إلى خلق استقطاب طائفي واضح في إسرائيل بعد تولي «الليكود» للسلطة عام 1977، انعكس كما سنرى. في خلق هوية يهودية طائفية مستقلة داخل إسرائيل هي «الهوية السفارادية».

4- وجود فوارق لم يكن من الممكن تفاديها أو إزالتها بين الواقع الاجتماعي المتغير في المجتمع الإسرائيلي، وبين بنية المعاني الرمزية التي شكلت الصيغة الاشتراكية للديانة المدنية الصهيونية. ومن ثم أصبحت التناقضات أكثر بروزا وخاصة في الفترات التي تولت فيها الديانة المدنية الصهيونية الجديدة

المتمثلة في صهيونية جابوتنسكي (اليمين الصهيوني)، وحكمت على المعتقدات التي كانت مقدسة سابقا بالفساد وقامت بابتكار تقاليد ثقافية جديدة، في محاولة لتحطيم الأصنام ولتوحيد سيطرتها الأيديولوجية منذ أوائل الثمانينيات. ولكن مع هذا ينبغي أن نشير إلى أن هذا لا يحول دون كونهم مشتركين في بعض الافتراضات، بشأن قواعد مقبولة لتسيير اللعبة السياسية والثقافية في إسرائيل.

5- هناك اختلاف بين هذه الأيديولوجيات الصهيونية بصدد ما يجب أن يشكل السمة «اليهودية» المحددة للدولة والحدود الإقليمية لها. إن إسرائيل مستقطبة بين أولئك الذين يبرزون واجب الشعب الإسرائيلي في احتلال الضفة الغربية بأي ثمن (صهيونية الحد الأقصى) (التخلي عن 40 ـ 50٪ فقط من مساحة الضفة الغربية)، بل وترحيل سكانها الفلسطينيين لأسباب أمنية بالنسبة للصهيونية القومية، ولأسباب دينية (لدى الصهيونية القومية المتطرفة)، وبين الذين يقولون بحتمية التخلي عن هذه المناطق (التخلي عن 80 ـ 90٪ من مساحة الضفة الغربية)، لأن ذلك يهدد السمة اليهودية للدولة والديموقراطية ويجعل استمرار الحرب أمرا محتوما، كما يدعون لأخذ فلسطينيي 1948 في الاعتبار كمواطنين إسرائيليين من خلال هوية إسرائيلية (الدولة/ الأمة) ويمثل هؤلاء أصحاب «صهيونية الحد الأدنى».

2- آثار ما بعد حرب 1967 في خريطة الثقافة السياسية في إسرائيل:

لا يستطيع المتابع لمجريات الأمور داخل المجتمع الإسرائيلي منذ قيام الدولة وحتى الآن إلا أن يرصد أن كلا من حربي 1967 و 1973 كل في إثر الأخرى، كان لهما أكبر الأثر في تغيير كثير من الأمور، سواء فيما يتصل بطبيعة هذا المجتمع أو فيما يتصل بالطرح الإشكالي لقضية الهوية داخل دولة إسرائيل.

«وتعتبر حرب 1967 بمنزلة الخط الفاصل في ذلك التاريخ القصير في عمر دولة إسرائيل، ليس فقط من وجهة نظر تاريخ الدولة والأيديولوجية الصهيونية، بل أيضا بالنسبة لمغزاها بالنسبة لليهود في العالم»[11]. وبعدها بست سنوات نشبت حرب أكتوبر 1973، التي وضعت حدا لعصر نشوة القوة

الوهمية الإسرائيلية.

وكانت أبرز نتائج هاتين الحربين، فيما يتصل بموضوع بحثنا، حول إشكالية الهوية في إسرائيل هي : غروب «الصبَّار» الأسطوري، وفقدان الإسرائيلي لثقته في قوته، وفقدان الثقة في النفس وبداية أزمة الهوية الإسرائيلية. لقد فقد «ابن الشمس» (اصطلاح كان يطلقه الشعراء الإسرائيليون على الصبَّار) الآفاق الآمنة، وعاش الحرب باعتبارها كابوسا وجوديا دون أن يعرف ما إذا كانت هناك حرب أخرى ومتى ستقع «الحرب الأخيرة»، وأصبح الشاب الإسرائيلي ينظر إلى الحروب باعتبارها أحداثا حاسمة، سواء بالنسبة لمصير اليهود ككل أو بالنسبة لمصير حياته هو.

لقد أدى نشوب هاتين الحربين، على التوالي، إلى جعل مسائل أساسية في الواقع اليهودي الإسرائيلي وفي الأيديولوجية الصهيونية، ملموسة بعد أن كان قد تم التخلص منها، وطفت الخلافات على السطح دون أن تكون هناك إمكانية لحلها. ووقف المجتمع الإسرائيلي في مفترق طرق، كان عليه فيه أن يحدد لنفسه هويته وماهية اليهودية والصهيونية. وبعد ثلاثين عاما من نشوب حرب 1967 مازال المجتمع الإسرائيلي يعيش اليوم السابع للحرب، ومازال لم يحسم بعد إشكالية الهوية فيه هل هي إسرائيلية أم صهيونية أم يهودية، أم كل هذه العناصر مجتمعة.

إن أسئلة كثيرة مازالت مفتوحة حول ماهية اليهودية والصهيونية، وحول الطابع الاجتماعي والاقتصادي للدولة وحول قضايا السلام والحرب، وعلاقة الدين بالدولة والهجرة.. الخ.

ودون الخوض في تفاصيل لا تهم موضوع البحث أو لا تصب فيه، فسوف أعرض لأهم المتغيرات التي أحدثتها هاتان الحربان فيما يتصل بإشكالية الهوية من منظور الثقافة السياسية في إسرائيل :

1- شيوع الإحساس العام، بأن هذا الانتصار تم بمساعدة الإرادة السماوية التي ساندت اليهود الإسرائيليين في حربهم ضد العرب (العماليق)، وأنه من قبيل المعجزة الإلهية. وقد تبنى هذا التفسير كل الجمهور المتدين وقطاعات عريضة من العلمانيين، وبصفة خاصة من بين «الصباريم» (اليهود من مواليد إسرائيل) الذين شاركوا في الحرب وانفعلوا بمشهد رفاقهم لدى بكائهم أمام «حائط المبكى» بعد احتلال القدس. وعدد كبير من المثقفين

الأكاديميين الدينيين (إذا استثنينا ذوي الاتجاه العقلاني من بينهم، الذين رأوا أنه ليس في الأمر معجزة إلهية، لأن الاعتراف بالمعجزة الإلهية ينطوي على الاعتراف بأن دولة إسرائيل العلمانية هي دولة دينية، وهي ليست كذلك).

2- شكل شيوع الإحساس العام بتفسير انتصار حرب 1967 كمعجزة إلهية، بداية لظاهرة جديدة طفت على سطح الحياة السياسية في إسرائيل، وهي ظاهرة استخدام المبررات الدينية، وبروز نزعة دينية من نوع معين، هي الدينية القومية أو القومية الدينية. وبالرغم من أن العنصر الديني كان موجودا منذ بداية الصهيونية وبشكل دائم، إلا أن اللافت للنظر، هو أنه فيما بعد حرب 1967، أصبح هناك استخدام للميثولوجيا اليهودية من أجل تبرير المواقف السياسية البراجماتية، وبدأ الزعماء العلمانيون في استخدام الرموز الدينية والأفكار الدينية الغيبية، على اعتبار أن الشخص الذي يستخدم التبريرات الدينية ينظر إلى نفسه كيهودي أكثر، كما أنه يستطيع أن يلفت أنظار الآخرين إليه على اعتبار أنه،، وبالرغم من علمانيته، يوقر الدين ويحترمه ويستخدمه في تبرير مواقفه.

ويعبر أورون يائير عن هذا التحول بقوله :

«بينما كان الإحساس الشائع لدى الإسرائيليين قبل ذلك هو «إسرائيلي أولا وبعد ذلك يهودي»، فإن التوجه أصبح في اتجاه «يهودي أولا وبعد ذلك إسرائيلي»، وزاد الإحساس بالعناصر اليهودية في هويتنا. وقد برز التوجه في البداية لدى رجال السياسة ولدى العناصر المسؤولة عن تشكيل منظومة التعليم»[12].

وبالفعل، فإن ما بعد حرب 1967، كان هو تاريخ ظهور «أرض إسرائيل الكبرى»، والمناطق، والأضرحة والخلاص المسيحاني، والوعد الإلهي، وفتاوي الاستيطان، وفتاوي قتل العرب الفلسطينيين أبناء عماليق الذين أمر الرب بإبادتهم، حيث خرجت كل هذه الأشياء فجأة من بين صفحات التوراة، ولم تعد تتردد في الصلوات فحسب، بل أصبحت محل التنفيذ.

3- إذا كان مسعى الصهيونية الرسمية هو الاندماج والسعي نحو التطبيع مع العالم وتحويل اليهود في دولة إسرائيل إلى «شعب مثل سائر الشعوب»، فإن قطاعات واسعة من المجتمع الإسرائيلي، بعد حرب 1967، أصبحوا

يبرزون التوجه القائل «العالم كله ضدنا» من خلال تفسيرات عقلانية، وأحيانا مثالية لمقولة «الشعب يقيم بمفرده ولن يحسب بين الأمم غير اليهودية»، سواء على المغزى الديني أو غير الديني. وكان المصدر الرئيسي الذي يرتكز عليه أصحاب هذه المقولة، هو الصراع المتواصل مع العالم العربي، والذي أصبح، كما أشرت من قبل، عنصرا مركزيا من عناصر تحديد الهوية في إسرائيل. لقد تمسك هذا القطاع من المجتمع الإسرائيلي بمبدأ أن هذا الصراع غير قابل للحل، وأن العداء العربي لن يتوقف تجاه إسرائيل. وقد بدأ هذا القطاع ينظر إلى الدولة باعتبارها الوريثة لليهودي المكروه والمضطهد، ورفعت شعار «عيسو يكره يعقوب»، وهكذا فإن العناصر اللاعقلانية والمخاوف والشكوك أصبحت لها شرعية وأصبحت توجه المجتمع وقادته.

4- انكشفت صعوبات وتخبطات اليهودية العلمانية بعنصريها : حركة العمل الإسرائيلية الممثلة للصهيونية الاشتراكية، والتي كانت لعشرات السنين العنصر الرئيسي في قيادة الحركة الصهيونية والدولة، والصهيونية الليبرالية. إن حركة العمل لم تستطع أن تتعامل مع تحديات ما بعد حرب 1967، التي فرضت إعادة ترتيب للأولويات اليهودية الإسرائيلية والصهيونية. لقد حاولت هذه التيارات أن تبحث عن وسيلة من أجل التصالح والاندماج في أسرة الشعوب، بما في ذلك محاولة الوصول إلى سلام وتعايش مع العالم العربي، مبدين في سبيل ذلك قدرا من الانفتاح ورفع شعارات القيم العالمية. ولكن نبوءة «أرض إسرائيل الكاملة أو الكبرى» تغلغلت إلى داخل قطاعات من الصهيونية العلمانية في حركة العمل وفي الصهيونية الليبرالية، وبذلك فقدت حركة العمل القوة على الحسم والمبادرة. لقد فقدت ثقتها في نفسها وبدلا من أن تصبح عنصرا كاسحا قادرا على إعادة التشكيل، أصبحت عنصرا ينساق وراء التطورات والأحداث، إلى أن حدث «الانقلاب السياسي» الأول (1977) الذي نقل دفة السيطرة في المجتمع الإسرائيلي إلى اليمين الصهيوني المتطرف، ثم «الانقلاب السياسي» الثاني (1996) الذي أعاد دفة قيادة المجتمع الإسرائيلي إلى اليمين الصهيوني المتطرف، المتحالف مع القوى القومية المتطرفة والقوى الدينية التي كشرت عن أنياب التطرف بصحبة هذه القوى اليمينية.

5- ازدياد قوة التوجه القومي، ذي الملامح القومية المتطرفة بعد الهزيمة التي منيت بها إسرائيل في حرب أكتوبر 1973، بين الدوائر العلمانية والدينية، بحيث وصلت الأمور إلى حد القومية الكازانوفية التي ترفض الآخر (غير اليهودي) والتي ليست على استعداد للاعتراف بحقوق الطرف الثاني، وبذلك حدث مد واضح في قوة اليمين الديني واليمين الصهيوني على حد سواء.

وهناك عدة عوامل تميز أيديولوجية القومية المتطرفة، فيما عدا المغزى الرئيسي لقيمة «أرض إسرائيل» وهي : إبراز مغزى الدولة في حد ذاتها، وإبراز عناصر تكديس القوة في مجمل العلاقات سواء مع العالم بأسره أو مع العالم العربي بصفة خاصة من خلال مقولة «القوة تحل كل شيء»، وإبراز عناصر الاختلاف بين إسرائيل والعالم من خلال مقولة «الشعب يقيم بمفرده»، والاحتياج المتزايد للكراهية ولمعاداة السامية باعتبارها عناصر رئيسية في الأيديولوجية الصهيونية القائمة على مقولة «العالم كله ضدنا»، ومقولة «إن درس النكبة النازية يلزمنا بأن نكون أقوياء».

وقد أعطت القومية المتطرفة أهمية زائدة أكثر من القومية العلمانية المعتدلة، للتقاليد اليهودية وللدين اليهودي، وسعت نحو تقليل فجوة انعزال المجتمع الإسرائيلي ودولة إسرائيل، عن الماضي اليهودي والمصير اليهودي بجميع أجياله.

وقد انتهجت هذه القومية المتطرفة سياسة تتميز بمزيد من التعصب والتطرف تجاه العرب عامة، وتجاه الفلسطينيين، بصفة خاصة، وأبدت استعدادها من خلال الغيرة على «أرض إسرائيل الكاملة» لاتخاذ جميع التدابير الممكنة (الطرد ـ الترحيل) لحل المشكلة الفلسطينية. ولم تعد «المناطق المحتلة» مجرد وسيلة من أجل الدفاع عن الدولة، وفق النظريات الأمنية، بل أصبحت، وفق هذه الأيديولوجية، هدفا مقدسا، وتحولت صيغة «الوعد الإلهي» إلى برنامج سياسي ملزم.

6- ازدياد قوة التوجه المسيحاني في كل من اليهودية والصهيونية، وهو الأمر الذي تجلى في ظهور وازدياد النفوذ المتواصل لحركة مثل «جوش إيمونيم»، تفجرت مع اندلاع حرب 1967، وما تبعها من سيطرة المشاعر الدينية والصهيونية داخل دوائر كانت تعتبر من العلمانيين حتى ذلك الوقت، توقعت تحقيق النبوءة المسيحانية. «لقد اعتبرت هذه الحركة أن انتصار

1967 هو علامة على الخلاص الآخذ في الاقتراب، والتطلع إلى ما وراء حائط المبكى حيث خلاص شعب إسرائيل، وهو الشعب الذي اختاره الرب ليكون «شعبا مختارا» و «شعبا يقيم بمفرده». وهكذا وضع رجال «جوش إيمونيم» أنفسهم، ووفقا للنظرة الخاصة بهم، في بؤرة التاريخ اليهودي. ونظرا لأن اليهودية هي المغزى الرئيسي للعالم، ومجيء المسيح الخالص هو مفتاح التاريخ العالمي، فإنهم مسؤولون عن تنفيذ المسيرة الرئيسية للتاريخ العالمي. ومن بين السمات الأيديولوجية «لجوش إيمونيم» المقت والكراهية لكل من ليس يهوديا. وليس لديهم في هذا الأمر، فرق جوهري في النظرة إلى سائر الأغيار. وهدف «جوش إيمونيم» هو إقامة إمبراطورية يهودية خاضعة لسلطان الشريعة، يستعبد فيها الأغيار على أيدي اليهود. ويرى البعض أن «جوش إيمونيم» أصبحت من هذه الناحية المعبر الأصيل عن الصهيونية، بعد أن فقدت الأخيرة دواعي وجودها، وتحولت إلى مارد أعمى لعنفوان القوة. وتتحدث «جوش إيمونيم» عن الوهم الكامن في فكرة السلام الإسرائيلي العربي، وعن الكراهية ذاتها كذريعة للحرب والتوسع[13].

ويقول المفكر الصهيوني جرشوم شالوم عن هذه الصهيونية المسيحانية : «إنني أعتقد أن كارثة عظمى ستحدث إذا ما قام الصهيونيون أو الحركة الصهيونية باستبدال أو طمس معالم الحدود، بين المسار الديني المسيحاني وبين الواقع السياسي ـ التاريخي[14].

7- إذا كانت الصهيونية الدينية حتى يونيو 1967، تتسم بالاعتدال في السياسات الداخلية، كالمطالبة بتطبيق تعاليم «الهالاخاه» في قوانين وتشريعات إسرائيل، أو فيما يتصل بالسياسة الخارجية، وكانت مرتبطة دوما سياسيا بالصهيونية السياسية في إطار من التحالف التاريخي، فإن هذا الوضع تغير بصورة راديكالية بعد أحداث 1967 العاصفة، مما أدى في نهاية الأمر إلى حدوث تغييرات هائلة في الصهيونية الدينية، ثم إلى تغيير مواقفها ولجوئها إلى الائتلاف مع أنصار فكر جابوتنسكي ـ بيجن الذي يمثل اليمين الصهيوني، ومن هنا فقد أخذت الصلة بين الصهيونية الدينية والدولة في التغير، وأضفى هؤلاء اليهود المتزمتون وزنا لاهوتيا على دعاوى التصحيحيين فيما يتعلق بالأراضي العربية المحتلة.

ويرى يهوشافاط هركابي «أن اليهودية التقليدية في السنوات التالية

لحرب 1967 أخذت تغير من موقفها داخل إسرائيل : فبدلا من الاكتفاء بالتبعية، أخذت تطالب بدور قيادي، وتصر على أن تتبع السياسات الداخلية والخارجية من التشريعات الدينية. ومن ثم أصبحت القومية اليهودية المناضلة عاملا مهما للوصول إلى الهدف النهائي لليهودية، وهو الخلاص، وأصبحت العلاقة بين الدين والسياسة أكثر تألقا، فالدين لخدمة السياسة القومية، والسياسة القومية لتنفيذ الوصايا الدينية»[15].

وهكذا أصبحت الأحزاب اليمينية المتطرفة، وخاصة «الليكود»، هي أقرب القوى السياسية إلى القوى الدينية القومية التي يجمعها مبدأ التوسع الإقليمي. فالأحزاب اليمينية تسيطر عليها مفاهيم جابوتنسكي والرغبة في التوسع والمغامرة، والأحزاب الدينية تتغلغل في مفاهيمها فكرة الوعد المقدس وإسرائيل الكبرى، والقيادة العسكرية تسيطر عليها مفاهيم الرغبة في الغزو وتخفيف استمرارية الصورة التي خلفتها حرب يونيو 1967، وبالرغم من أن رفض الممارسة الدينية، بل والتشكيك في نفس القيم تمثل بعض المتغيرات الثابتة في السلوك العسكري. ولذلك فلم يكن غريبا أن التقت الأحزاب الدينية مع اليمين الإسرائيلي المتطرف الفاشيستي، وأن ترتبط بهما المؤسسة العسكرية في إسرائيل، وهو ما شكل انقلابا حقيقيا في النظام الإسرائيلي منذ عام 1977 انتقل به من الصورة الديموقراطية المعتادة إلى الصورة الفاشستية الواضحة. «وهذا التحالف يعود إلى الاتفاق في أهداف الحركة الذي يرتفع فيجُبُّ جميع العناصر ومستويات التعامل النفسي ليترابط حول مفاهيم الولاء للدولة العبرية»[16].

ومعنى هذا أن ائتلافا حاكما مكونا من اليمين العنصري الفاشستي والأحزاب الدينية الصهيونية، المدعومة من القوى الدينية غير الحزبية، مثل «جوش إيمونيم» و «كاخ» وغيرها، وعلى غرار ما حدث إثر انتخابات 1996، من شأنه أن يزيد من اتجاهات التوسع الصهيونية والسعي نحو تحقيق «إسرائيل الكبرى» عن طريق الحروب وتنمية النزعة العدوانية المرتكزة إلى أصول دينية، تدعمها في ذلك المؤسسة العسكرية التي حلت محل «المسيح المخلص» في الفكر الإسرائيلي باستعدادها لتغذية النعرة التأليهية للإسرائيلي الذي لا يقهر، ومحاولة فرض الإرادة الإسرائيلية على الوطن العربي.

8- ازدياد التوجه «الحريدي» (التشدد الديني في فرض أحكام الشريعة اليهودية) في الدين اعتبارا من نهاية السبعينيات. ففي السنوات الأولى بعد أحداث النازية وقيام الدولة كان يبدو وكأن هناك دفعا لهذا التيار الحريدي، إلى هامش المجتمع اليهودي في إسرائيل، وكذلك في الشتات اليهودي، لأن المخزون البشري له تلقى ضربة مؤلمة. وكان من الصعوبة بمكان بالنسبة لوجهة النظر الحريدية، التعامل مع المغزى الديني والعقيدي لأحداث النازية.

وقد تثبت المعسكر الحريدي من انتصار عدوه اللدود ـ الحركة الصهيونية التي نجحت في إقامة دولة يهودية ذات سيادة ـ حيث كانوا يرون أن إقامة دولة علمانية في الأراضي المقدسة هو بمنزلة انتصار للكفر، أو تصديق قاطع لفشل الدين[17].

ولكن بمرور السنين، ومع غروب قيم الصهيونية الرسمية، زادت الثقة الذاتية لدى التيار الحريدي وازدادت قوته، وكان ذلك بفضل مساعدة كبيرة من دولة إسرائيل نفسها (وسوف نتحدث عنه تفصيلا فيما بعد).

3- اغتيال رابين وعودة اليمين الصهيوني لحكم إسرائيل :

في يوم 4 نوفمبر 1995، عاشت إسرائيل صدمة مماثلة لتلك التي أحدثتها حرب أكتوبر 1973، حين تحطمت أسطورة الدولة اليهودية التي لا تقهر. ففي هذا اليوم تم اغتيال إسحق رابين رئيس وزراء إسرائيل على يد شاب من المتطرفين دينيا يدعى يجال عامير، وتهاوت أسطورة وحدة الشعب الإسرائيلي التي كانت ثمرة ما يسمونه «الوعي اليهودي» بشأن دروس الأحداث النازية، وثمرة الدرس التاريخي للحصار والعداء العربي. لقد كشفت عملية الاغتيال الانقسامات الراهنة داخل المجتمع الإسرائيلي، وعلى عكس ما جاء في الأساطير اليهودية التي تقول «إن اليهودي لا يحب أن يؤذي يهوديا آخر بدنيا أو يسفك دما يهوديا». أثبت حادث اغتيال رابين عكس ذلك. ولم تكن هذه هي المرة الأولى بالطبع، التي يقتل فيها يهودي يهوديا آخر، فالعنف والاغتيال موجودان في التوراة وفي أسفار العهد القديم، كما أنهما كانا ظاهرة ملازمة لتاريخ الصراع المعاصر في فلسطين قبل قيام

الدولة بين الصهيونية الاشتراكية والصهيونية الجابوتنسكية: جماعات «إيتسل» (المنظمة العسكرية القومية) بزعامة بيجين، وجماعة شتيرن و «لحى» (المحاربين من أجل حرية إسرائيل).

فخلال العشرين سنة، التي بدأت منذ عام 1977، مع وصول «الليكود» للحكم بزعامة مناحم بيجن، والآراء التي يدافع عنها اليوم المستوطنون المتطرفون، كانت تسيطر على الساحة السياسية، حيث أصبحت «صهيونية الأرض» تعلو فوق «صهيونية الشعب». وقد أصبحت التوراة لدى أصحاب هذا الاتجاه ضربا من ضروب المساحة: فالأرض التي يرون أن الله وهبها لهم يجب ألا تعود إلى الفلسطينيين، ولا يهم أن عشرات القرون قد مضت، وأن الحقائق الديموجرافية أو السياسية تحول دون الاحتفاظ بهذه الأراضي، فالحقيقة لديهم هي المخطئة وليست على صواب. وهذه النظرة تمتد فكريا لتشمل اليمين الصهيوني المتطرف من الشوفينيين (المبالغين في وطنيتهم)، يرفعون شعارات طرد الفلسطينيين من الأراضي المحتلة (الضفة الغربية وقطاع غزة)، وتمتد جغرافيا كذلك لتشمل ما وراء نهر الأردن وحتى نهري دجلة والفرات، اعتمادا على الطريقة التي يمكن لكل منهم أن يقرأ ويفسر بها حدود «أرض الميعاد» أو «الحدود الدينية والتاريخية» في «العهد القديم».

وهكذا أصبح هناك انقسام حاد داخل إسرائيل منذ ذلك التاريخ، وصفته الكاتبة الإسرائيلية شولاميت هرإيفن، بأنه صراع بين «المسيح والكنيست» : «بين وجهة النظر التي تنادي بقدسية مصطلح «اكتمال البلاد» أو «أرض إسرائيل الكاملة»، وترى أن عصرنا هو عصر المسيح، وترفع هذه القيمة على أي قيمة أخرى، وبين وجهة النظر التي ترى أن الجوهر الأساسي في جيلنا هو قيام دولة يهودية ديموقراطية آمنة، تقوم على سيادة القانون»[(18)].

وعندما أعاد إسحق رابين حزب العمل الإسرائيلي إلى السلطة في يونيو 1992، تحاشى أن يصدم خصومه السياسيين صراحة، إذ لم تكن لديه السبل لذلك، لأنه لم يكن يحظى بأغلبية كبيرة في الكنيست (61 صوتا فقط). ولكنه، وبتأثير مباشر من وزير خارجيته شمعون بيرس، والمشهور بأنه هو مهندس عملية السلام مع الفلسطينيين والعرب، أدخل إسرائيل في موجة من التغيير السياسي والمعنوي، لم يحدث من قبل في تاريخ دولة إسرائيل، ولكنه اضطر لعمل ذلك بهدوء، غير مقدر لتهديدات أولئك الذين

كان ينعتهم بأنهم «الموالون لليهودية» أو «المتآمرون على الشعب اليهودي».

ولم يكن اليمين الصهيوني يخفي أنه نشر في الضفة الغربية وغزة مستوطنات يهودية، حتى يجعل استعادة هذه الأراضي مستحيلة، بيد أن زعماء «أرض إسرائيل الكاملة» لم يكتفوا بخلق أوضاع واقعة على الأرض، طبقا للاستراتيجية الصهيونية القديمة، ولكنهم كانوا قد خلقوا أيضا أوضاعا في العقول.

وبعد توقيع اتفاقيات «أوسلو (أ)» و «أسلو (ب)»، والمصافحة التاريخية في 13 سبتمبر 1993 بين رابين وياسر عرفات، لم يكف الليكود عن ترديد أفكار المستوطنين المتطرفين، متهما الحكومة بخيانة الصهيونية، وبيع «أرض إسرائيل» بثمن بخس، وأنها بمنزلة «انتحار قومي»، وتوالت موجات التهديد بقتل رابين من القوى الدينية المتطرفة ومن المستوطنين المتطرفين «جوش إيمونيم».

ولقد أعلن رئيس حسيدية «حبد» في فلوريدا بالولايات المتحدة، والتي تضم 29 مؤسسة تعليمية، أن رئيس الوزراء إسحق رابين، هو «بمنزلة عدو» ولذلك يحل عليه مبدأ «من يتقدم لقتلك اسبق واقتله»، ويضيف الحاخام كوريف «أنه لن يأسف إذا ما تم اغتيال رئيس الحكومة، وأشار إلى أن التاريخ لن يغفر له أو لوزير خارجيته شمعون بيرس أنهما أعادا شيئا لا يخصهما، إنما يخص الشعب اليهودي»[19].

«وقبلها بعدة أيام نظمت قوى اليمين الصهيوني واليمين الديني المتطرف مظاهرة حاشدة ضد رابين، قبض خلالها على عضوين نشيطين من حركة (كاخ) لأنهما اعترضا سيارة رئيس الوزراء ووزير الخارجية ووزير الإسكان بنيامين أليعيزر أمام مبنى الكنيست، ومزقا الطاقية التي كانت على رأس رابين وإطارات السيارة التي كانت تقله»[20].

وتدهور المناخ السياسي في إسرائيل لدرجة أن زعيم الليكود بنيامين نتنياهو، استطاع دون التعرض لأدنى مؤاخذة، أن يخطب في أنصاره وهم يرفعون لافتات تظهر إسحق رابين مرتديا زي النازي، واعتبر إريل شارون، «أن الأنباء الشائعة عن وجود خطر على حياة رئيس الوزراء، هي تحريض ستاليني، وأنه يُشَبه هذه الأنباء بتلك التي أشاعتها السلطات السوفييتية في روسيا الستالينية في منتصف الثلاثينيات عن وجود نية لاغتيال ستالين،

لكي تكون مبررا لستالين لتصفية معارضيه»[21].

وفي مقابلة تليفزيونية مع أحد أقطاب اليمين المتطرف قال بشكل جلي: «إن رابين يعرض حياة اليهود للخطر، مقيما دولة إرهابية، ومتخذا إجراءات صارمة، ولذلك يجب عليه ألا يكون مندهشا إذا ما اتخذت ضده أي تدابير.. ومثلما أخذنا منه القبعة التي على رأسه نستطيع قنص حياته[22].

وهكذا فإن اليمين المتطرف صب جام غضبه على خطة رابين/ بيرس للانسحاب من الضفة الغربية حسب الجدول الزمني لاتفاق السلام النهائي مع الفلسطينيين، وهو الأمر الذي عده المتطرفون خيانة «لأرض إسرائيل» (لأنه يعيد للفلسطينيين الأراضي التي يمتلكونها بإرادة الرب). ورفعوا راية الحرب المقدسة وخلقوا مناخا مواتيا لاغتيال رابين، قبل إطلاق الأعيرة النارية عليه بفترة طويلة، وذلك لتراجعه عن خطه المتشدد، حيث كان في نظرهم من أبطال حرب 1948، ومن أهم عناصر انتصار الجيش الإسرائيلي في حرب 1967، وصاحب نظرية تفتيت عظام الفلسطينيين في أثناء الانتفاضة.

وفي الرابع من نوفمبر 1995، ووسط احتفال لأنصار السلام في إسرائيل، ردد خلاله رابين أغنية تتضمن عبارة «فلنترك فجر الصباح يضيء لنا الطريق»، وجدت مطوية في الجيب العلوي لسترته بعد اغتياله، أطلق عليه شاب يهودي متعصب دينيا من أصل يمني يدرس في جامعة بر إيلان الدينية، يدعى يجآل عامير ثلاث رصاصات أودت بحياته، ليسجل بذلك بداية استخدام العنف المبرر دينيا في الصراع بين الدينيين والعلمانيين في إسرائيل.

والجريمة التي ارتكبها رابين، من وجهة نظر القاتل، الذي اعترف بجريمة الاغتيال، هي أن رابين أراد أن يجعل من إسرائيل «دولة طبيعية» يمكنها العيش في سلام وأمن مع جيرانها في القرن الحادي والعشرين، حتى إن تطلب ذلك التخلي عن أراض تم الاستيلاء عليها في حرب 1967. ويعتقد عامير ومؤيدوه، أن الرب لم يقدر ذلك لإسرائيل، فالتخلي عن جزء من إسرائيل الواردة في التوراة ومنحه للفلسطينيين لا يهدر أمن إسرائيل المعاصر فحسب، بل يهدد أيضا روح الأمة وعلة وجودها. فالقضية بالنسبة لهم ليست قضية أمن، وهي القضية السياسية الشرعية التي عملت على انقسام

تحالف حزب العمل بزعامة رابين عن كتلة «الليكود» المعارضة، وإنما القضية هي قضية لاهوتية[23].

وقد اتضح أن هناك علاقة وجدانية بين عامير والمتطرف الإسرائيلي باروخ جولد شتاين، الذي أطلق النار على المصلين بالحرم الإبراهيمي في فبراير 1994، حيث اعتبر عامير أن هذه العملية هي إشارة لما يتوجب عليه أن يقوم به دفاعا عن الدين وعن إسرائيل. وعلى الرغم من أنه لم يلتق به، إلا أن باروخ جولد شتاين كان مثلا أعلى له.

وقد ادعى عامير، أثناء التحقيق معه، أن الرب كان معه عندما قتل رابين. وعندما قال له المحقق إن الدين اليهودي يمنع قتل النفس البشرية، أجاب بأنه أنقذ نفوس البشرية باغتيال رابين، وأنه عندما يكون هناك واجب ديني، فإن الاعتبارات الأخلاقية تختفي، وأضاف أنه لو كان مع اليهود الأوائل الذين اجتاحوا فلسطين في عصر التوراة لقتل الأطفال والرضع كما فعلوا.

«وقد كشف النقاب عن أن عامير قد استفتى بعض الحاخامات لمعرفة رأي الدين اليهودي في اغتيال رابين، فأفتى اثنان منهم باستحلال دم رابين، لكنه رفض أن يعطي أسماء رجلي الدين اللذين استند إليهما في تنفيذ عملية الاغتيال»[24].

وقد وصف الصحفي الإسرائيلي د. ميخال، القاتل عامير بصورة عكست موقف التيار العلماني في إسرائيل من الجريمة ومن التيار الديني الذي ينتمي إليه بقوله: «لقد أضرم المحرضون النار، وقاموا بتغذية نبات الدم، وأباح مهدرو الدماء سفك الدم، وقاموا برعاية شتلات الموت إلى أن أتت ثمارها، ولكنهم ليسوا هم البوتقة، وليسوا هم الذين غرسوا البذور، إنما (توراة أرض إسرائيل) كانت هي الحقل الذي أنبت، والذي كان لابد أن ينبت بالضرورة ثمارا عطنة، و (دين أرض إسرائيل)، ذلك المسخ العلماني القميء، النازف والوحشي، هو الذي يبذر البذور... لقد أطلق هذا القاتل الرصاص من خلال اعتقاد راسخ بأنه ينفذ رغبة أجداده في السماء.. إنه قاتل مقدس، صاحب رسالة.. يقتل من أجل السماء»[25].

وقد وجهت أصابع الاتهام في إعطاء الفتوى الخاصة بتكفير إسحق رابين، وبأنه يستحق أن ينفذ فيه الحكم الديني الشرعي الذي يسمى «دين

روديف» (حكم المطارد)، وهو الحكم الخاص بمن يعرض الشعب اليهودي للخطر، ويستحق الموت (لأنه قرر التنازل عن أجزاء من «أرض إسرائيل الكبرى» للفلسطينيين) إلى الحاخام رابينوفيتش من مستوطنة «معاله أدوميم» والحاخام «ليئور» من مستوطنة «كريات أربع» (وهي المستوطنة التي أقيمت بمدينة الخليل، وجذبت الانتباه عندما قام باروخ جولد شتاين الذي ينتمي إليها بقتل 29 فلسطينيا في الحرم الإبراهيمي عام 1994، وقاموا بتخليد ذكره وإقامة ضريح خاص به[27] يحج إليه كل المؤمنين بأفكاره من المتهوسين الدينيين الذين يكرهون العرب و «الأغيار»).

وقد تضاربت الآراء حول تأثير عملية الاغتيال على الأجواء السياسية في إسرائيل. فالبعض كان يرى أن أحزاب اليمين، ولاسيما المتطرفين الدينيين، قد خسروا كثيرا، وسيخسرون أكثر في الانتخابات المقبلة التي سيكون لها دور حاسم في عملية السلام، وأن «قوى السلام» في إسرائيل ستزداد قوة، بعد هذه الجريمة، التي هزت ضمائر الإسرائيليين واليهود في العالم، وخاصة بعد التصريح الذي أدلت به أرملة رابين للتليفزيون الإسرائيلي، وقالت فيه: «إنني أشعر بأنني أستطيع العيش والتفاهم مع العرب والفلسطينيين الذين يريدون السلام، أكثر مما أستطيع العيش مع اليهود والإسرائيليين المتعصبين والمتطرفين الذين كانوا يتهمون زوجي بالخيانة وقتلوه». ولكن كان هناك من يعتقد العكس، ويرى أن غياب رابين سوف يرمي أكثرية الإسرائيليين في أحضان الليكود، لأن رابين كان الوحيد، لشخصه ولتاريخه العسكري والسياسي، القادر على إيحاء شيء من الثقة لدى الإسرائيليين بأن الانسحاب لن يهدد سلامة إسرائيل.

وبالرغم من أن بيرس تولى قيادة دفة الأمور في إسرائيل في أعقاب الاغتيال، ومضى قدما في تنفيذ بنود اتفاقية أوسلو، وانسحبت القوات الإسرائيلية من المدن الفلسطينية الرئيسية الست ومن حوالي أربعمائة قرية تقع داخل إطار ما يطلق عليه «المنطقة أ»، إلا أن المناخ الشوفيني والمتعصب والرافض لاستمرار عملية السلام والمستمر في إدانة بيرس بالخيانة، لم يتوقف، إلى أن تمت الانتخابات الإسرائيلية في 29 مايو 1996، في ظل هذا الجو المشحون بالانقسامات والتعصب والاستقطاب السياسي والديني والأيديولوجي، حول هوية الدولة، هل تكون إسرائيلية ديموقراطية

أم يهودية؟!

وسوف أسجل فيما يلي بعض الملاحظات عن هذه المعركة الانتخابية.

1- ظهر جليا أن الشعب الإسرائيلي قد أصبح شعبين، شعب يؤيد الديموقراطية والاتجاه العلماني، وشعب آخر يمثله المعسكر الديني الذي بدأ يقتحم أسوار بعض المعاقل العلمانية، ولا يؤمن بالديموقراطية باعتبارها مستوردة من الغرب الكافر، ولكنه يستخدمها لتثبيت أقدامه في الحياة السياسية الحزبية في إسرائيل، ويجني من ورائها المكاسب الممكنة لدعم مؤسساته ورشوة جماهيره، وهكذا خاض الإسرائيليون الانتخابات كشعب ممزق ومنقسم على نفسه.

2- برزت بشكل واضح اتجاهات العنصرية اليهودية من جانب قوى اليمين العلماني المتطرف، وكذلك اليمين الديني المتطرف تجاه العرب في إسرائيل من ناحية، وتجاه العلمانيين في إسرائيل من ناحية أخرى، وكانت المعركة الانتخابية بالنسبة لهذه القوى، معركة بين الصوت العربي والصوت اليهودي، من أجل حسم الطابع اليهودي للدولة وفرض التعليم اليهودي في الدولة.

3- ترويج القوى اليمينية القومية المتطرفة والدينية المتطرفة لفكرة أن نجاح بيرس معلق بالصوت العربي وليس بالصوت اليهودي، وأن انتصاره سيكون هزيمة لفكرة الدولة اليهودية وانتصارا للدولة العلمانية المعادية للدين والتي تكون فيها القرارات المصيرية، مرهونة بأصوات العرب أعضاء الكنيست، وأن هزيمته ستكون انتصارا لفكرة الدولة اليهودية الخالصة.

4- الغزل الفاضح من جانب القوى اليمينية المتطرفة للتيار الديني ولجماهير اليهود الشرقيين والمهاجرين الروس الجدد، ومهاجمة حزب العمل على أنه حزب فوقي ومتعال لا يقيم اتصالات بالقواعد الجماهيرية. وقد قام بنيامين نتنياهو بزيارة للحاخام كدوري الزعيم الروحي لحزب «شاس» وللسفارديم في إسرائيل لأخذ البركة منه، وكانت زيارة حاسمة في ضمان نسبة كبيرة من أصوات «السفارديم»، ليس فقط الذين اعتادوا منذ عام 1977 التصويت بشكل طبيعي «لليكود»، بل القطاع المتدين منهم. وكانت أول زيارة قام بها نتنياهو بعد إعلان فوزه، هي لحائط المبكى لتأدية صلاة الشكر وسط تهليل الآلاف من المتدينين اليهود، إعلانا «للانقلاب الثالث»

في التاريخ السياسي لدولة إسرائيل.

5- تصويت عدد كبير من أعضاء حركة العمل الإسرائيلية من معتمري الطاقيات الدينية، والذين بدأوا يعربون عن مشاعر الرفض لمظاهر العلمانية في المجتمع الإسرائيلي، لمصلحة حزب «الليكود»، لأن خطوط برنامجه السياسي كانت أكثر وضوحا، كما أن نسبة لا بأس بها من فلسطينيي 1948 عاقبوا حزب العمل وبيرس على عملية «قانا» التي قام بها جيش الدفاع الإسرائيلي في لبنان (أبريل 1996) بأمر من بيرس، دون حسابات دقيقة لاحتمالات تأثير هذا في نتيجة الانتخابات.

6- عاقب التيار الديني (المعتدل والمتشدد) حزب العمل الإسرائيلي على موقفه من القوى الدينية في إسرائيل إثر اغتيال رابين، وعلى اتهاماته له بالتحريض على قتل رابين، واعتقال عدد من رموز هذه القوى مما عد مساسا بقدسية الحاخامات في أوساط المتدينين، فحرموه من التصويت لحزبه أو له شخصيا في الانتخابات على رئاسة الحكومة، واندفع نحو تأييد زعيم الليكود. «وقد أرسل حاخامات حركة (حبد) نداء إلى (الحسيديم) لكي يجندوا موارد الجماعات الحسيدية في العالم من أجل الوقوف إلى جانب (الليكود)، واتهمت الصحيفة الحريدية (الأسبوع) بيرس بأنه متعاون مع العدو، وسعى لتدمير الجيش، ومتهم بالرشوة»[28].

وبطبيعة الحال فلست بصدد تحليل تفصيلي للانتخابات، ولكنني أردت فقط أن أسجل بعض النقاط التي تصب في النهاية في إشكالية الهوية، ولذلك فإن النتيجة النهائية للانتخابات تمخضت عن :

1- فوز بنيامين نتنياهو في انتخابات رئاسة الحكومة على شمعون بيرس بفارق 9٪ من الأصوات، وهو الأمر الذي وصفه أحد الإسرائيليين بقوله: «لقد مات رابين مرتين، مرة عندما قتله يجآل عامير، ومرة أخرى بسبب أخطاء بيرس القاتلة التي أدت إلى فشله وانتصار اليمين المتطرف»(*)، وحصول حزب الليكود على 32 مقعدا في الكنيست.

2- حصول الأحزاب الدينية، لأول مرة في تاريخ الانتخابات الإسرائيلية على 23 مقعدا في الكنيست الرابع عشر (كان لها 16 مقعدا في الكنيست السابع) وأصبحوا بذلك، بلا منازع، القوة الثالثة السياسية في إسرائيل،

(*) من متابعات المؤلف لقنوات التليفزيون الإسرائيلي الفضائية.

وكانت المفاجأة في هذه النتيجة، هي أنها جاءت عكس ما تصوره البعض من أن تشويه صورة هذه القوى الدينية عقب اغتيال رابين سيؤدي إلى تراجع شعبيتها.

وقد رفع أنصار هذه الأحزاب الدينية عقب فوز نتنياهو لافتات كتب عليها «اليوم قامت دولة اليهود»، إيذانا بأنهم بتحالفهم مع اليمين القومي المتطرف سيتمكنون من فرض الطابع اليهودي على الدولة، سواء على المستوى القومي (التخلص من الفلسطينيين، سواء داخل إسرائيل، أو في المناطق المحتلة)، أو على المستوى الديني حيث سيمكنهم فرض آرائهم بشأن تطبيق الشريعة اليهودية في المجتمع الإسرائيلي، وتحويل الدولة إلى دولة يهودية الملامح والسلوك.

3- لأول مرة في تاريخ الائتلافات الحكومية في إسرائيل تشترك جميع الأحزاب الدينية:

«المفدال» (الحزب الديني القومي) ممثل الأرثوذكسية الدينية الصهيونية (9 مقاعد)، وحزب «شاس» (ممثل الحريديم من اليهود السفارديم) (10 مقاعد)، وكتلة «يهدوت هتوراه» (يهودية التوراة) التي تضم حزبي «أجودات إسرائيل» و «عمال الأجودات» (4 مقاعد) في ائتلاف حكومي مع اليمين الصهيوني المتطرف، بالإضافة إلى الأحزاب الأخرى التي لايجمعها التوجه اليميني المتطرف فحسب، بل التي يزايد بعضها على تطرف «الليكود»، وهي أحزاب:

«يسرائيل بعلياه» (حزب المهاجرين اليهود الروس) (7 مقاعد)، وحزب «الطريق الثالث» (4 مقاعد) وحزب «موليديت» (الوطن) (مقعدان). وقد أصبح لهذا الائتلاف 68 مقعدا في الكنيست الرابع عشر، وهو ائتلاف يكشف بوضوح عن وجه دولة إسرائيل على المستوى السياسي والثقافي والديني، وهو وجه «الدولة اليهودية».

4- لم يكن انتصار نتنياهو على بيرس، مجرد هزيمة لشخص بيرس، بل كان بمنزلة تغليب لوجهة نظر دينية قومية شرقية في أغلبها، على وجهة نظر ليبرالية، إشكنازية في أغلبها، وشاع في هذا المجال وصف البروفيسور شلومو بن عمي «لقد هزمت القدس تل أبيب»، ودعا البعض العلمانيين في إسرائيل لحزم حقائبهم والرحيل عن إسرائيل، ليس فزعا من خطر الحرب،

بل هربا من تهديد الدوائر الدينية المتعصبة لأسلوب حياتهم العلماني.

خطوط عريضة لمفاهيم وقيم الطرح اليهودي الإسرائيلي العلماني

فيما يلي أبرز المفاهيم والقيم المتفق عليها بين مؤيدي الطرح اليهودي الإسرائيلي أو اليهودي العلماني للهوية :

1- التأكيد على وجود أساس مشترك بين اليهود في دولة إسرائيل ويهود العالم، وهو طرح تتفق فيه مع الصهيونية، ولكنها تجعل ركيزة هذا الارتباط التراث الثقافي المشترك، والتاريخ المشترك والمصير المشترك، باعتبارها عوامل تؤثر في خلق مأثورات روحية لهذا التراث. بينما تجعل الصهيونية هذا الأساس المشترك يقوم على القيم وعلى الاحتياجات المادية وقلب هرم الاهتمامات مثل الجيش، والأمن والهجرة والاستيعاب وخلاص الأرصد والاستيعاب، ونظام الحكم الاجتماعي العادل وما شابه ذلك. والطرح اليهودي العلماني لليهودية لا يعارض أيا من هذه العناصر التي ترتكز عليها الصهيونية، ولكنه يرى أن الصهيونية لا تستغل المجال الهائل والتراث العظيم للتراث اليهودي بالقدر الكافي من أجل تكتيل ووحدة الشعب اليهودي، وتركز فقط على جزء ضئيل، وهو الجزء اللازم من أجل تدعيم اتجاهاتها المادية.

2- يرى الطرح اليهودي للهوية، بمغزاه العلماني هذا، أن الانفتاح الزائد للصهيونية تجاه المطالب الثورية في الجوانب التي تتفرد بها الحياة اليهودية يشكل خطرا. فالصهيونية على سبيل المثال، يمكن أن تواجه احتمال أن يطلب شخص صهيوني إحداث ثورة في الزواج، ويقترح أن اتباع الزواج المدني في إسرائيل بدلا من ـ أو إلى جوار ـ الزواج الديني، أو أن يقترح اتباع الدفن العلماني بدلا من ـ أو إلى جوار ـ الدفن الديني (وهي أمور واردة على سبيل المثال في برنامج حزب «ميرتس» (1996)[29]. ولكن أصحاب الطرح اليهودي للهوية بمفهومه العلماني يقفون موقفا متحفظا تجاه مثل هذه المطالب الثورية، التي يرون أنها تشكل خطرا على وحدة اليهود في كل من دولة إسرائيل وبين اليهود في العالم. ومن هنا فإن هذه الهوية اليهودية العلمانية تؤيد العناصر التي تشكل التراث الديني اليهودي: الدين اليهودي،

الأخلاق اليهودية، قيم الطائفة اليهودية وتقاليد الحياة اليهودية عبر الأجيال.

3- يقترح الطرح اليهودي العلماني للهوية على جموع اليهود في هذه المرحلة أساسا مشتركا يقوم على الوطن اليهودي بمفهومه الثقافي، وعلى الارتباط بالماضي الذي يعكس المصير الخاص للشعب اليهودي، وعلى المأثورات الثقافية التي جمعتها الأجيال.

4- يطمح الطرح اليهودي للهوية إلى تجنيب الشعب اليهودي الكوارث التي اجتاحته في العصر الحديث مثل :

السامية، أحداث النازية، انعزال أي طوائف معينة عن أي اتصال بالثقافة اليهودية وبمراكز التأثير اليهودية في العالم، والاندماج الإجباري والتلقائي في الشعوب غير اليهودية.

5- النظر إلى دولة إسرائيل على ضوء المجال اليهودي العالمي والتاريخ اليهودي المتواصل، باعتبارها جبهة، وأن الإسرائيليين هم المنوطون بحماية اليهود في العالم في هذا الجيل، وأن عمليات الحسم في هذه الجبهة هي التي تحدد مصير الشعب اليهودي بمفهومه الشامل واستمرار تاريخه.

6- ينظر هذا الطرح إلى السيادة السياسية على أن لها دور احيويا لا مثيل له من أجل التجدد الثقافي اليهودي، ومن هنا فإن الدولة ينبغي أن تكون مجمعا للتراث الروحي القومي، وكذلك مركزا للإبداع لاستمرار تطور الثقافة اليهودية، ولذلك يجب أن يتجنب الإسرائيليون النظر إلى هذه السيادة السياسية باعتبار أنها حققت الخلاص المادي، لأن هذا الخلاص لن يكون كاملا إلا بالخلاص الروحي والثقافي[30].

7- السعي لتأكيد الطابع اليهودي للدولة، وأنه لا مكان فيها لأي قومية أو ديانة أخرى، أو بمعنى أدق، رفض الطرح الإسرائيلي للهوية القائم على أن «دولة إسرائيل هي دولة كل مواطنيها» بشدة. واعتبار أن اليسار الإسرائيلي معاد للدين وللقومية، ويعمل على طمس القيم اليهودية في الدولة، ويتخلى عن حق شعب إسرائيل التاريخي والديني في «أرض إسرائيل».

8- تعتبر أحداث النازية عاملا رئيسيا في الهوية الإسرائيلية، والتي تحولت في السنوات الأخيرة لتصبح أكثر يهودية وأقل إسرائيلية. فقد أصبحت «هشوأه» (أحداث النازية) بمنزلة «الشر المطلق» و «الشر الأعلى» بالنسبة لهذا الطرح.

ويعتبر هذا العامل بمنزلة العامل المشترك بين الهويات التي تطرح نفسها في إسرائيل حاليا كحل لإشكالية الهوية في إسرائيل (اليهودية العلمانية واليهودية الدينية القومية).

9- تشكل الحروب التي رافقت التاريخ الإسرائيلي بسبب الصراع العربي الإسرائيلي (1948 ـ 1973)، عاملا ذا مغزى كبير بالنسبة لهوية اليهودي الإسرائيلي، حيث يشكل العربي عاملا فعالا في تحديد الهوية اليهودية الإسرائيلية في اتجاه التوحد والتضامن تجاه العدو العربي.

10- من بين العوامل السلبية في تشكيل الهوية اليهودية الإسرائيلية موقف اليهودي الإسرائيلي من نفسه. ففي علاقة الإسرائيلي غير الديني من يهودية توجد عناصر لا بأس بها من العلاقة السلبية تجاه الدين والتقاليد اليهودية وكذلك علاقة رافضة ومتحفظة وأحيانا سلبية، تجاه اليهودي خارج إسرائيل. ولدى قطاع الإسرائيليين غير الدينيين، يعتبر اليهودي الديني وبصفة خاصة «الحريدي» (اليهود المتدينون المعادون للصهيونية) جزءا من «الآخر»، المختلف والغريب. ونفس الشيء في الاتجاه العكسي، حيث إن اليهودي المتدين، وبصفة خاصة «الحريدي» ينظر إلى العلماني باعتباره «الآخر» المختلف والغريب، وربما أحيانا كذلك الخصم الخطير، ومن الكارهين لنفس وجود اليهودي وفقا لمفهومه[31].

11- يتبنى هذا الطرح اليهودي العلماني منهج «سلام الردع» الذي يرى أن أي تسويات سلمية مع العرب، منوطة بقدرة إسرائيل على ردع الطرف الآخر عن خرق هذه التسويات، وشن حرب جديدة عليها. لذا يجب أن تشتمل أي تسوية سلمية في المنطقة، على ترتيبات أمنية مفصلة تمكن إسرائيل من حماية نفسها من العدوان، وفي نفس الوقت تحافظ على استمرار السلام[32].

12- يرى الطرح اليهودي العلماني، أن موافقة الحكومة اليسارية في إسرائيل، على إقامة دولة ثالثة، بين الأردن وإسرائيل لن تساهم في إحلال السلام بين اليهود والعرب، وأن الحل هو إقامة دولتين فقط: دولة يهودية للشعب اليهودي غرب نهر الأردن، ودولة عربية للشعب العربي شرق الأردن، وأنه يجب على إسرائيل أن تجد طريقة لتخفيف عداء السكان العرب الذين سيبقون تحت سيطرتها (في الضفة الغربية)، دون التنازل عن المنطقة التي

تعتبر حيوية لوجودها[33].

المبحث الثاني

الهوية اليهودية السفارادية على ضوء الاستقطاب الطائفي في إسرائيل

يبلغ عدد سكان إسرائيل حاليا (1996) 5,600,000 (خمسة ملايين وستمائة ألف) نسمة. ويبلغ عدد السكان العرب المقيمين في إسرائيل (عرب 1948) 1,70,000 (مليون وسبعين ألفا) أي أن نسبة التقسيم وفقا للانتماء القومي إلى يهود وعرب هي (81٪ إلى 19٪)، (النسبة بين السكان العرب هي 14,2٪ مسلمون، 2,8٪ مسيحيون، 1,7٪ دروز وشركس). والنسبة وفقا للأصل الطائفي بين اليهود الأشكنازيم والشرقيين (نسبة 45٪ : 55٪ مع أغلبية لليهود الشرقيين)، ووفقا للتقاليد الدينية، بين العلمانيين والدينيين (نسبة 75٪ : 25٪ مع أغلبية للعلمانيين). والفلسطينيون في إسرائيل (عرب إسرائيل)، واليهود الشرقيون، هم جماعات ثقافية تعيش كل منها، بشكل أو بآخر، في حالة من الانفصال، وكذلك في حالة متدنية في المجتمع الإسرائيلي من الناحية الثقافية والسياسية، والاجتماعية والاقتصادية. وبطبيعة الحال فإن مرد ذلك هو أن الطبقة الحاكمة منذ بداية الاستيطان الصهيوني في فلسطين، ثم بعد قيام الدولة وحتى الآن تتكون من الطبقة الأشكنازية التي سادت على السلطة وعلى الثقافة وعلى التعليم والإعلام، وعلى كل مناحي توجيه الحياة ورسم السياسات وتوجيه الثقافة الأعلى فيها، وهي طبقة في غالبيتها، علمانية ذات نظرة عنصرية ضيقة تجاه كل ما هو غير «أشكنازي»، مرتبط بالثقافة الغربية الأمريكية، وبلغة العصر في مجال العلم والتكنولوجيا والحياة العصرية.

وتبدأ قصة اليهود «السفاراديم» بأن المفكرين الصهاينة أخطأوا بتكهنهم بهجرة اليهود على نطاق واسع مع إقامة الدولة. لقد ظل ثلاثة ملايين يهودي محبوسين في روسيا ومحرما عليهم مغادرتها. ولم يبد معظم اليهود الغربيين اهتماما بالانتقال إلى إسرائيل. وكانت تلك التطورات متعارضة مع الفكر الصهيوني التقليدي، كما أخفق زعماء الصهيونية في التكهن بإجمالي عدد اليهود بالتقريب الذين سيهاجرون من الدول الإسلامية إلى

الدولة اليهودية.

ويمكن القول بأنه كان هناك اعتباران حركا الزعماء الصهاينة في إسرائيل تجاه حركة الهجرة اليهودية من البلاد الإسلامية: الاعتبار الأول يتمثل في الدعم العددي للاستيطان الصهيوني في فلسطين، والاعتبار الثاني هو، أنه مادام يمكن إحضار مجموعة من المهاجرين، فيجب تحقيق ذلك على الفور، ودون وضع أي اعتبار آخر في الحسبان، فمن المحتمل ألا تكون تلك المجموعة مرشحة للهجرة بعد سنوات، وعندئذ لن تجدي أحدث برامج الاستيعاب.

وبالفعل فإن بروتوكولا سريا صيغ باللغة الإنجليزية تضمن ما قاله برل لوكر، رئيس إدارة الوكالة اليهودية للسياسي اليهودي الأمريكي هنري مور جنتاو في أكتوبر 1948: «نعتقد بأن اليهود الشرقيين واليمنيين سيضطرون للمشاركة، وبنصيب كبير للغاية في عملية بناء البلاد، وعلينا أن نحضرهم إلى هنا لإنقاذهم وللفوز بهذه المادة البشرية المطلوبة لبناء البلاد»[(34)].

وخلال الشهور الأولى لقيام الدولة استقبلت إسرائيل أكثر من 200,000 يهودي أوروبي، من الناجين من أحداث النازية، غير أنه بعد ذلك تدفق اليهود من الدول العربية، وبحلول عام 1956، كان عدد سكان إسرائيل قد زاد ثلاثة أضعاف بوصول اليهود الشرقيين. وبرغم أن عدد اليهود الشرقيين كان حوالي 15٪ من مجموع عدد اليهود في العالم، إلا أن عددهم زاد من حوالي الخمس (20٪) بعد قيام الدولة، إلى ما يزيد على النصف (55٪) في عام 1996 بسبب ازدياد معدل الزيادة الطبيعية بينهم على يهود الغرب.

وقد اتجه المهاجرون «الأشكناز» الذين تكيفوا بسهولة مع الأساليب الغربية المتبعة في إسرائيل، إلى المدن، حيث اشتغلوا بالتجارة وفي مجال الصناعة حيث استوعبتهم الطبقة الوسطى على وجه السرعة. أما اليهود السفاراديم (يهود الشرق) الذين تبعوهم إلى المدن، فقد جذبتهم طبقة البروليتاريا التي يعيش أفرادها في أكواخ، وتجمع الذين تخلفوا في «مدن التنمية» التي أقامتها الدولة في حالة من الفقر الاقتصادي والاجتماعي، بعيدا عن المدن العربية النابضة بالحياة التي كانوا يعيشون فيها قبل تهجيرهم منها بالأساليب الصهيونية المعروفة.

ويقول توم سيجيف في كتابه «الإسرائيليون الأوائل» : «لقد خصصوا

لهم الجزء الأصعب والأقل ربحية في بناء البلاد، وذلك في المناطق الجبلية وفي يهودا. أما الأراضي الخصبة والتي يسهل زراعتها والواقعة في السهل الساحلي وفي الجنوب فقد خصصت للمهاجرين من أوروبا»[35].

وفي الوقت الذي كان قد تم فيه استيعاب المهاجرين الأشكناز، بدا أن اليهود السفاراديم قد كتب عليهم أن يظلوا يمثلون الطبقة الدنيا بصفة دائمة. ففي مجالات العمل والمدارس والجيش، اعتبروا أنفسهم ضحايا التفرقة. ونظرا لأنهم عرب، فقد جرى إشعارهم بأنهم كالأجانب في أرض يهودية. وأعرب الزعماء الصهاينة، الذين لا يبالون بعزلتهم، علنا عن استيائهم لاحتمال صبغ الثقافة الإسرائيلية بالصبغة «العربية» أو «الشرقية»، وتحدثوا علنا عن الأخطار المتمثلة في جهل اليهود السفاراديم بالديموقراطية وحكم القانون. وبلهجة تتسم بالتعالي دعت صفوة الأشكناز الحاكمة اليهود السفاراديم إلى محاولة التحول إلى مواطنين إسرائيليين صالحين.

ولقد صرح بنحاس سافير وزير مالية إسرائيل لصحيفة لوموند الفرنسية في 9 مارس 1966، في معرض حديثه عن طلب إسرائيل للانضمام للسوق الأوروبية المشتركة بقوله : «إننا معشر الأشكنازيم نعتبر النموذج الممثل لإسرائيل. إن إسرائيل تنتمي لأوروبا ثقافيا وسياسيا واقتصاديا بالرغم من وجودها في الشرق الأوسط جغرافيا». ونظرا لأن الأشكنازيم يعتبرون أن المستوى الثقافي للسفاراديم لا يؤهلهم لأن يصونوا الانتماء الأوروبي لإسرائيل، فإن الاحتقار لكل ما هو متصل بالشرق والثقافة اليهودية الشرقية، أصبح أحد المراسي العرقية لليهودية الأشكنازية.

«ويشعر اليهود الشرقيون إزاء ذلك بالسيادة الثقافية الأشكنازية في الدولة ويشعرون بعدم الارتياح وبنوع من الغربة. إن ما يزعجهم هو أن المبدعين والأدباء، والناقلين للأنماط الثقافية العالمية إلى إسرائيل هم اليهود الأشكناز، ولاسيما المثقفين، والأدباء، وممثلي المسرح والصحفيين والمذيعين في الإذاعة والتلفزيون، بما يشير إلى التوجه الثقافي للمجتمع. وليس لدى يهود الشرق نفس التحفظ الذي يبديه اليهود الأشكناز، وعلى الأخص بالنسبة للصفوة الثقافية الشرق أوسطية أو العربية، ولديهم اهتمام خاص بالنهل من التراث اليهودي الشرقي، الغريب عن القادمين من أوروبا»[37].

ومما يؤكد التمييز الطائفي في إسرائيل في مجال الثقافة، أن الأدباء

المعترف بهم والذين يحظون بالشهرة وباهتمام النقاد هم دائما ذوو الأصول الأشكنازية، وقد درج النقاد في إسرائيل على الفصل بين هؤلاء الكتاب لتمييزهم عن الأدباء اليهود ذوي الأصول السفارادية، حيث يطلقون عليهم «أدباء يهود الشرق» أو «الأدباء اليهود الشرقيين»، ويتعاملون معهم كشريحة منفصلة قائمة بذاتها في خريطة الأدب العبري الإسرائيلي، لأنهم يعتبرون بالنسبة لهم ممثلين لثقافة غريبة عنهم ولا يعرفون عنها شيئا. وبالرغم من ذلك فقد استطاع بعضهم مؤخرا أن يثبت وجوده لدى القارئ العبري في إسرائيل ويلقى قبولا عاليا أمثال : سامي ميخائيل (اليهودي العراقي) وشمعون بلاص (يهودي عراقي) وأمنون شموش (يهودي سوري) وغيرهم، وقد سبقهم جيل من مواليد القدس من أشهرهم : يهودا بورلا وإسحاق شامي.

ونظرا لأن هؤلاء اليهود السفاراديم كانت ميولهم من النوع الديني التقليدي الذي ساد - ولو مع تغييرات معينة - بين الطوائف اليهودية في العصور الوسطى، فإنهم حتى حينما احتكوا في بلادهم الأصلية باتجاهات التحديث، أيا كانت، فإن تأثيرها عليهم انحصر بالذات، في زيادة الانتماء التقليدي. وهكذا فإن هجرتهم إلى إسرائيل لم تحدث انعزالا عن البناء الاجتماعي والثقافي والقيمي الخاص بهم. لقد جاءوا إلى إسرائيل بأمل أن يستطيعوا ممارسة حياة كاملة وآمنة وفقا لطريقتهم الخاصة، ولم يأملوا في أي تغيير متطرف[38]. «لقد كانوا بعيدين عن الأيديولوجيا السياسية والاجتماعية للحركة الصهيونية، وكانت الاشتراكية بعيدة عن خبرتهم، ولم تكن الديموقراطية معروفة لهم، والأسرة يغلب عليها الطابع الشرقي، ويغضبون لتحدي سلطة الأب ولانتشار النساء في سوق العمل وللحرية التي تمنح للأطفال. ونتيجة لالتزامهم القوي بتعاليم اليهودية في البلاد التي عاشوا فيها في بلاد المسلمين، فقد كانوا على غير وفاق مع المؤسسات الدينية التي يسيطر عليها اليهود الأشكناز، وكذلك مع الرؤية العلمانية للمجتمع التي تتبناها الحركة الصهيونية»[39].

وهكذا أصبح اليهود الأشكناز ينظرون إلى اليهود السفاراد باعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية، وشاع اصطلاح «إسرائيل الثانية» إشارة إلى مجتمع يهود الشرق منذ عام 1959[40].

ويعلق مايكل سيلزر على ذلك في كتابه «إسرائيل دولة آرية» بقوله: «لقد نشأ في إسرائيل موقف فريد. فبينما لا توجد في إسرائيل تفرقة بحكم القانون، فإن أقلية عرقية تتمتع بدرجة من القوة والنفوذ إلى الحد الذي يجعلها تضع قيمها وأساليبها باعتبارها القاعدة، وتنظر بعين الاحتقار إلى الأغلبية العرقية»[41].

ومن النقاط المهمة التي يجب التطرق إليها كعنصر مهم من عناصر إلقاء الضوء على اليهود السفاراد (الشرقيين) في إسرائيل، لتأكيد مناحي موقفهم السياسي والثقافي داخل المجتمع الإسرائيلي، تلك المتصلة بموقفهم من العرب ومن القضية الفلسطينية.

لقد ترتب على الظروف التي غادر بها اليهود البلاد العربية في إطار من التضخيم الإعلامي الصهيوني للكراهية العربية لهؤلاء اليهود، من ناحية، واستغلال الدعاية الإسرائيلية لعدم وجود خطة استراتيجية عربية واضحة بشأن مستقبل اليهود في المنطقة، من ناحية أخرى، أن تولد إحساس لدى هؤلاء اليهود بأن الاختيار المفروض عليهم هو بين الاندماج في المجتمع الإسرائيلي وقبول قيمه ومفاهيمه وثقافته الأشكنازية المتسيدة كما هي، أو الذبح والطرد على أيدي العرب، في حالة انتصارهم على إسرائيل.

وقد أصبح من الشائع والمعروف أن سلوك اليهود الشرقيين في إسرائيل يجسد الحقد العميق تجاه العرب، وأنهم أكثر من جميع الإسرائيليين شوفينية وتزمتا وحبا للحرب وتجسيدا للروح العدوانية الإسرائيلية وأشرسهم مساندة لمبدأ ضم الأراضي العربية المحتلة، مما جعل العرب في حيرة من هذا التحول، لأن هؤلاء اليهود عاشوا لقرون عديدة بين هذه الشعوب العربية في وفاق، ولم يتعرضوا لمذابح أو إبادة، ونعموا بحياة من التسامح وحرية العمل الاقتصادي والثقافي وخاصة في مصر والعراق والمغرب.

«ولكن اليهود الشرقيين أكثر استعدادا للوم العرب على ما تعانيه إسرائيل من متاعب، ويرفضون قلق اليهود الأشكناز على حقوق العرب في دولة يهودية. وكشفت استطلاعات للرأي في إسرائيل أن ما يقرب من نصف اليهود السفاراد يتعاطفون مع الحركات المتطرفة ضد العرب، وهو معدل يزيد على ضعف معدل تعاطف اليهود الأشكناز.

ويبدو أنهم تبنوا، إلى حد كبير الاقتراح القائل بأن اليهود ينبغي عليهم

أن يعاملوا العرب بينهم مثلما كانوا يعاملون عندما كانوا يعانون من ذل المواطنة من الدرجة الثانية، وكأن الوقت قد حان بالنسبة لهم لتسوية حسابات قديمة»[42].

والمثير في الأمر أن اليهود الشرقيين أصبحت لهم مصلحة في احتفاظ إسرائيل بالأراضي التي احتلتها في حرب 1967، وذلك لأن تدفق الأيدي العاملة العربية أتاح لهم الفرصة لكي يحسنوا أوضاعهم، ولذلك فإنهم لا يتعاطفون مع أولئك الذين يقترحون إبعاد تلك الأيدي العاملة عن طريق إعادة المناطق المحتلة للفلسطينيين.

وقد أشار الأديب الإسرائيلي عاموس عوز إلى هذا التوجه لدى اليهود الشرقيين في حوار أجراه مع يهودي مغربي في «بيت شيمش» القريبة من القدس في كتابه المشهور «في أرض إسرائيل»: «إن اليهود الأشكناز أعطونا منازل وعملا قذرا، كما أعطونا تعليما وأخذوا في المقابل احترامنا لأنفسنا. فلأي شيء أحضروا والدتي إلى إسرائيل؟ أليس من أجل القيام بعملكم القذر؟ فلم يكن لدينا عرب وقتئذ ولذلك احتجتم إلى آبائنا لنظافتكم ولكي يكونوا خدمكم.. إنه في حالة ما إذا أعادوا الأراضي، فإن العمال العرب سوف يتوقفون عن المجيء للعمل، وحينئذ سوف تعيدوننا إلى الأعمال الحقيرة مثلما كان الوضع من قبل.. إن ابنتي تعمل في بنك، وفي كل مساء يأتي عامل عربي لتنظيف بيتها.. نحن لن نرضى بأن تعيدوا الأراضي لأي سبب»[43].

وقد أجرت إحدى الصحف الإسرائيلية استفتاء في منتصف عام 1985، كشف على سبيل المثال، عن أن اليهود السفاراد واليهود المتدينين الذين يطالبون باتخاذ مواقف متطرفة تهدف إلى قمع العرب بالأراضي المحتلة، يبلغ عددهم حوالي ضعف عدد اليهود الأشكناز العلمانيين[44].

وهكذا، فإنه استجابة لتعهد بعدم خروج الإسرائيليين من الأراضي العربية المحتلة، أصبح السفاراد في إسرائيل من الصهيونيين التنقيحيين بزعامة مناحم بيجين الذي أعلن بعد حرب 1967 عن عدائه الشديد للعرب، وهو الاتجاه الذي لقي صدى طيبا في نفوس اليهود السفاراد.

«وقد أثار بيجن، بصفة خاصة، شباب اليهود السفاراد وأعجبتهم حركاته المسرحية على منصة الخطابة واحتقاره للاشتراكية واللغة الحادة التي كان

يستخدمها، عندما يتحدث عن (الكيبوتسات) وطبقة اليهود الأشكناز الحاكمة، كما أثارتهم قوته وصهيونيته القوية»[45].

وقد أتاحت أصوات هؤلاء اليهود السفاراد الفرصة لليمين الصهيوني المتطرف، لأن يتولى الحكم في إسرائيل لأول مرة في تاريخ الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل لثلاث دورات (انتخابات 1977، انتخابات 1981، انتخابات 1996) مما جعل لهم ثقلا نسبيا حاسما في انتخابات الكنيست مع القوى الدينية في إسرائيل.

وتحاول المؤسسة الحاكمة في إسرائيل التعامل مع الأغلبية التي يمتلكها اليهود الشرقيون، عن طريق ممارسة سلسلة من الخطوات التي تتضمن العناية بالتعليم، والإصلاح والدمج التعليمي. وتجديد الأحياء السكنية، والتعيينات الطائفية، بالإضافة إلى الأمل في انتشار الزواج بين الطوائف (الأشكنازية والسفارادية).

ويرى سامي سموحه اليهودي العراقي والباحث الاجتماعي، «أن ما يجب اتباعه في العقدين التاليين هو عملية سحق للتسيد الطائفي، حتى ينتهي تماما. وأن هذه العملية تتطلب قبولا غير مشروط ليهود الشرق في المجتمع الإسرائيلي والنظر إليهم باعتبارهم متساوين وشركاء في السلطة والثقافة، ويجب فتح المجتمع أمام التعدد الطائفي النسبي في مجال الثقافة والقيام بعملية تكييف للثقافة الإسرائيلية مع الأنماط السائدة في المنطقة، دونما خوف من أي ردة ثقافية أو من تحول السيادة الثقافية إلى الثقافة الشرقية، وهي الأمور التي تقلق بال الجمهور الأشكنازي»[46].

وقد أشار يعقوب حسداي الصحفي المسؤول عن القطاع الديني في صحيفة «معاريف»، إلى أن انتخابات 1996، للكنيست الرابع عشر، والتي تمخضت عن فوز الأحزاب الدينية بـ 20٪ من مقاعد الكنيست، «كانت بمنزلة قتال حاسم في حرب ثقافية مستمرة ضد إسرائيل التي تمثلها الصفوة الخاصة بحركة العمل. إنها حرب ثقافية تدور في إسرائيل بين الأقليات التي تسعى لرفع هامتها والحصول على معايير تميز مبدئية وفعلية عن الدولة ورموزها من أيدي الصفوة الحاكمة»[47].

ولكن ظاهرة الاستقطاب الطائفي التي أجاد مناحم بيجن اللعب عليها ببراعة، واستغلها بعد حرب 1967 وحصد نتائجها في أعقاب حرب 1973

في انتخابات 1977، حيث حشد أصوات اليهود الشرقيين إلى جانبه، (بالرغم من أنهم كانوا يصوتون قبل ذلك إلى جانب حزب العمل الإسرائيلي)، وضمان الليكود للسلطة لأول مرة في تاريخ دولة إسرائيل واستمرار هذه الظاهرة، حتى الآن، ثم قيام أحزاب دينية في إسرائيل على أساس طائفي في عام 1984، مثل حزب «شاس» الذي أصبح الآن من أكبر الأحزاب الدينية في إسرائيل، هذه العوامل كرست الطائفية في إسرائيل بشكل حاد داخل دولة إسرائيل(*).

وقد أكد عضو الكنيست (في انتخابات 1996) شلومو بنيزاري من حزب «شاس» على أهمية خلق هوية طائفية قائمة بذاتها في إسرائيل، بقوله: «في المعاهد التلمودية (اليشيفوت) وفي مدارس معينة في «بني براك» وفي القدس هناك نسبة محددة للسفاراديم لكي يدرسوا هناك (هذه اليشيفوت والمدارس تابعة للأحزاب الدينية الأشكنازية مثل «الحزب الديني القومي» (المفدال) وحزب «أجودات يسرائيل»، وغير مسموح فيها بالدراسة إلا لليهود المتدينين ذوي الأصول الأشكنازية ـ المؤلف). وهذه النسب المحددة كانت أحد أسباب قيام حزب «شاس». لقد انفصلنا وقررنا أن ننشئ استقلالية سفارادية قائمة بذاتها. وقد وفر هذا للناس الفرادة والتعبير عن أنفسهم. إنني على سبيل المثال أهتم بالوجود السفارادي الخاص بي. إنني أطمع في «يشيفوت» سفارادية خالصة، تكون فيها مناهج التعليم خاصة بي، والنطق هو النطق الخاص بي، وتقرأ التوراة فيها وفقا للتنغيم الذي أعرفه. ولقد رغبت كذلك في الزواج من سفارادية، لأنه كان من المهم بالنسبة لي أن تكون قريبة من تفكيري، ومن عقليتي ومن عاداتي[48].

وفي استطلاع للرأي قام به معهد «جلوب» في إسرائيل عن الهوة الطائفية في إسرائيل، أكدت نتائج العينة التي وجهت أسئلة الاستطلاع إليها وجود هذه الهوة الطائفية، بل وازدياد الاستقطاب الطائفي بين السفاراديم والأشكنازيم:

69٪ أجابوا بأنه توجد هوة طائفية.

(*) راجع تفاصيل ظاهرة الاستقطاب الطائفي في كتاب : الشامي. رشاد (دكتور): القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، سلسلة «عالم المعرفة» (186)، الكويت، يونيو 1994، الفصل الثاني (ص 177 ـ 214).

39٪ وصفت المثقف بأنه الأشكنازي، 3٪ وصفته بأنه اليهودي الشرقي.

36٪ وصفوا العنف بأنه صفة تميز اليهودي الشرقي.

43٪ وصفوا الشخص المبهج بأنه اليهودي الشرقي.

79٪ من الأشكنازيم فضلوا جارا أشكنازيا.

87٪ من الأمهات الأشكنازيات فضلن زوجا أشكنازيا لبناتهن.

72٪ من الأمهات الشرقيات فضلن زوجا شرقيا لبناتهن.

(وفقا لدائرة المعارف العبرية زادت نسبة الزواج المختلط بين الأشكنازيم والسفاراديم من 14٪ عام 1965 إلى 24٪ عام 1987 ـ المؤلف).

84٪ أكدوا أنهم لم يعانوا أي نوع من التمييز الطائفي.

8, 15٪ أكدوا أنهم يشعرون بالظلم الطائفي[(49)].

وعلى ضوء ما سبق، فإنه بالرغم من جهود «الأسرلة» الموجهة إلى اليهود الشرقيين، كأغلبية داخل المجتمع الإسرائيلي، من أجل صبغهم أكثر بالصبغة الأشكنازية، وخاصة بالنسبة للأجيال الثانية والثالثة منهم، إلا أن هذا القطاع مازالت له سماته الطائفية المميزة، ومازال يسعى بكل السبل من أجل تأكيد وجوده المستقل كقطاع يهودي شرقي، من خلال السعي للحصول على مكاسب ومواقع متقدمة في الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية في إسرائيل.

ومن هنا فإن مثل هذه الظاهرة الطائفية والتي تسعى لتمييز نفسها كهوية قائمة بذاتها، تشكل حائلا دون تكريس الطرح الإسرائيلي للهوية للأسباب التالية :

1- الاتجاه الشوفيني المتزايد بين يهود الشرق تجاه العرب عامة، والفلسطينيين بصفة خاصة، بالاتجاه نحو اليمين الصهيوني المتطرف المتمثل في حزب الصهيونية التنقيحية (الليكود)، وذلك من خلال معارضته للانسحاب من الأراضي العربية المحتلة، وخاصة الضفة الغربية، بالرغم من أنهم لا يتماهون مع هذا الحزب في قضية «أرض إسرائيل الكبرى». وهو اتجاه يتعارض مع توجهات الطرح الإسرائيلي للهوية الذي يدعو للانسحاب من الأراضي الفلسطينية وتأييد حق إقامة دولة فلسطينية مستقلة.

2- وجود حالة من الانعزال على المستوى المرتبط بالحفاظ على التقاليد

الدينية السفارادية الخاصة، عن الكتلة الأشكنازية المتسيدة في المجتمع الإسرائيلي، وهو ما يحول دون تكوين ثقافة إسرائيلية عليا داخل المجتمع الإسرائيلي يلتزم بها مواطنوها من اليهود، وهو أحد شروط الطرح الخاص بالدولة/ الأمة الذي تنادي به الهوية الإسرائيلية.

3- اتجاه اليهود الشرقيين إلى تكريس الاستقطاب الطائفي داخل إسرائيل بتكوين أحزاب سفارادية دينية، وهي ظاهرة تؤثر بشكل واضح على فعالية جهود الدولة من أجل تذويب اليهود الشرقيين في الثقافة الأشكنازية المتسيدة، وتؤدي على المدى البعيد إلى قيام هوية يهودية سفارادية مستقلة داخل المجتمع الإسرائيلي، وقيام هويات يهودية فرعية أخرى على أساس إثني، دينية وعلمانية.

المبحث الثالث
الهوية اليهودية الدينية(*)

تعتبر هذه الهوية اليهودية الدينية، هي الهوية الفرعية الثالثة من الطرح الذي يرتكز على البعد اليهودي، ولكنها تختلف عن الهويتين الفرعيتين السابقتين في أنها تجعل الدين اليهودي وحده هو الأساس والمصدر الذي يمكن على ضوئه صياغة الهوية في المجتمع الإسرائيلي، وتسعى لتحويل إسرائيل إلى دولة يهودية دينية تحكمها مبادئ التوراة وقوانين «الهالاخا» (الشريعة اليهودية) وفق المذهب الأرثوذكسي، وليس وفقا لتشريعات الكنيست العلماني.

وينتمي المنادون بهذه الهوية إلى اليهودية الأرثوذكسية، وهي صفة استعملت لأول مرة في الأدب الديني اليهودي عام 1795، على أيدي اليهود الإصلاحيين، قاصدين بها معارضيهم من التلموديين الذين تقبلوا هذه التسمية وأطلقوها على أنفسهم، غير أنهم في الوقت الحاضر يفضلون أن يطلق على مدرستهم اسم «اليهودية المصدقة بالتوراة». ويتم التمييز حاليا بين طائفتين من الأرثوذكسية اليهودية، الأولى هي «الأرثوذكسية» دون تمييز،

(*) هذا الموضوع تمت معالجته بالتفصيل في كتابي «القوى الدينية في إسرائيل»، سلسلة عالم المعرفة (186)، يونيو 1994، ولذا فلن أكرر ما سبق أن تناولته في هذا الكتاب، وسأقتصر هنا على ما يخدم فقط القضية محل التناول وهي الهوية.

والثانية هي «الأوثودكسية المتطرفة» والتي تسمى بالعبرية «حريديم»، حيث يطلق اللقب الأول على اليهود الأرثودكس الذين يعترفون بالصهيونية وبدولة إسرائيل، وأغلب هؤلاء من أنصار «الصهيونية الدينية»، بينما يطلق اللقب الثاني على غلاة الأرثودكسي Ultra orthodox، الذين لا يعترفون بالحركة الصهيونية العلمانية ولا بدولة إسرائيل[50].

وتقوم الأسس العقائدية الأرثودكسية على المبادئ التالية :

1- أن الدين اليهودي ليس عقيدة كالمسيحية والإسلام، بل هو دين عملي ونظام حياة.

2- أن لليهود 613 فريضة واجبة، عليهم أن يعملوا بها، وأن «الشريعة المكتوبة أو الشفهية» (التلمود) مصدرها الله.

3- أن قوانين الشريعة الدينية اليهودية (الهالاخا) تصلح للدين والدنيا، وهي نظام حياة، وغير قابلة للتغيير أو التبديل، واتباعها لا يعني استحالة التعايش بين اليهود وغيرهم.

4- أن الطقوس الدينية لا يقوم بها إلا المؤهلون لذلك من خريجي المدارس الدينية، وهم فقط المخولون للقيام بجميع الطقوس كالزواج والطلاق والتهود والذبح الحلال وغيرها.

5- أن الخلاص لا يتم إلا بعودة المسيح المنتظر، وأن الشعب اليهودي هو «شعب الله المختار»، ويجب أن يعيش منعزلا عن غير اليهود حتى يمكنه تحقيق رسالته.

6- استخدام العبرية في الصلوات فقط، وعدم جواز اختلاط الجنسين أثناء الصلاة، أو زيارة النساء لحائط المبكى[51].

ويمكن تقسيم القوى الدينية اليهودية التي تدعو إلى دولة يهودية تحكمها الشريعة والتوراة، أي تكون هويتها يهودية دينية إلى ثلاثة تيارات رئيسية وفقا لموقفها من الصهيونية ودولة إسرائيل.

1- **التيار الأول**، وهو التيار الذي تمثله الأحزاب الصهيونية الدينية (هَتْسيِونوت هَداتيت) ويمثله (في فترة ما قبل الدولة) حزبا «المِزْراحي» و «العامل المِزْراحي» اللذان اندمجا بعد قيام الدولة في «الحزب الديني القومي» (المفدال)، وجماعة «بني عقيبا». وأحزاب هذا التيار تتعايش تماما في إطار دولة علمانية تحكمها عقيدة علمانية هي الصهيونية، وتؤكد ارتباطها

العميق بالصهيونية القائمة على التوراة والشعب و «أرض إسرائيل». ويشكل تحقيق هذه القيم الثلاث معا البرنامج الأساسي للصهيونية الدينية. ويرى الجمهور المؤيد لهذا التيار أن دولة إسرائيل، مثله مثل الآمال بشأن مستقبلها، مشروط بسلوك ونشاط الشعب، والمجتمع، والدولة في كلا المسارين: الروحي والمادي، اللذين يمتد عبرهما مجال النشاط والمسؤولية الدينية لهذا التيار[52].

وقد انشقت عن «المفدال» بعض التيارات وكونت حزب «موراشا» (التراث) عام 1981، وقام حزب ديني آخر يصنف على أنه يمثل «اليهودية العقلانية» هو حزب «ميماد» وهو حزب ديني صهيوني أشكنازي، ويعني اسمه «معسكر الوسط الديني» وقد خاض انتخابات عام 1988 بزعامة الحاخام عميطل ولم يفز بأي مقعد.

2- التيار الثاني، وهو التيار «الحريدي» الذي تمثله الأحزاب التي ترفض الصهيونية كعقيدة، ويؤمن أتباعه بأن الصهاينة قد تحدوا الرب بإقامة دولة إسرائيل، لأن قدوم المسيح المخلص هو وحده الذي يمكن أن يقودهم إلى الميعاد، وأن الصهيونية أعلنت عزمها على الحلول محل الرب (الذي ترك الشعب اليهودي يتعرض لمذابح لم يسبق لها مثيل في تاريخهم على يد النازي)، بهدف قيادة اليهود إلى الأرض المقدسة. وقد هب الحاخامات المعارضون للصهيونية ولمنهجها، لمقاومة هذه العقيدة المارقة على الدين فأنشأوا في عام 1918 في كاتوفتيس ببولندا «مجلس كبار علماء التوراة» الذين اعتبروا الصهيونية هرطقة، وأنشأوا حزب «أجودات يسرائيل» للعمل على مقاومة الصهيونية بأسلحتها، أي من خلال العمل السياسي، وقد اضطر هذا الحزب للتكيف مع أوضاع اللعبة البرلمانية في إسرائيل بعد إنشائها مع ابتعاده، في نفس الوقت، عن المؤسسات الدينية الرسمية. وقد قام إلى جوار «أجودات يسرائيل» حزب ديني عمالي هو «بوعالي أجودات يسرائيل» (عمال أجودات يسرائيل). ويطلق عادة على هذه الأحزاب في إسرائيل اسم «الأحزاب الحريدية» أي الأحزاب المتشددة دينيا [53]. كما تتضمن التسمية أيضا «معاداة الصهيونية العلمانية».

ويشير ليفشيتس إلى أن معظم «الحريديم» الذين يعيشون حاليا في إسرائيل يحسبون على التيار الديني المعتدل (مثل «أجودات يسرائيل»)..

وهم يشتركون في انتخابات الكنيست، ويشتركون في الائتلافات الحكومية، ولكنهم لا يخدمون في جيش الدفاع الإسرائيلي، ولديهم شبكة تعليم مستقل («بيت يعقوب»)، ويقيمون في عزلة عن الجمهور العلماني[54].

«وهم لا يرفضون دولة إسرائيل بسبب طابعها السياسي، إنما تنصب معارضتهم على الطابع العلماني للدولة والمجتمع، ولذلك فإن قبول الدولة لديهم مشروط بسلوكها وقوانينها وزعامتها»[55].

وقد قامت منذ عام 1984 ثلاثة أحزاب «حريدية» جديدة هي:

1 ـ حزب «شاس» (وهو اسم يتألف من الأحرف الأولى للكلمات» السيفاراد «حراس التوراة» كما يعني بالعبرية «أجزاء المشنا الستة»)، وهو حزب سفارادي جاء تشكيله تتويجا لمعركة طويلة خاضها اليهود الذين وفدوا من البلاد العربية والإسلامية، لاكتساب منزلة لهم في المجتمع الإسرائيلي الذي يقوم على التمييز الطائفي بين «الأشكنازيم»، «السفاراديم».

2 ـ حزب «ديجل هتوراه» (عَلَم التوراة)، وهو حزب يعتبر بمنزلة الوريث «للمتنجديم» (المعادين للحسيدية)، وخاض انتخابات الكنيست الثاني عشر 1988 لأول مرة(56).

3 ـ حزب «تامي» (قائمة تقاليد إسرائيل)، وقد اشترك في انتخابات الكنيست العاشر عام 1981 بزعامة أهارون أبو حصيرة.

3- **التيار الثالث**، وهو التيار «الحريدي» المعادي للصهيونية ولدولة إسرائيل، ويتمثل هذا التيار في جماعات: «حسيدي سطمار» و«تنّطوري كرتا» (حراس المدينة)، و «الطائفة الحريدية». وهذه الجماعات ترفض الاعتراف بوجود دولة إسرائيل، ويعتبرون أن وجودها هو عمل من أعمال الشيطان، ولا يعترفون بالدولة، لأنها قامت على أسس من الحضارة الغربية الغريبة عن اليهودية، ولا يترددون في خوض النضال الصريح ضدها، وضد كل مظاهر العلمانية والحياة العصرية المخالفة للشريعة اليهودية فيها. وهم ليسوا على استعداد، بأي حال من الأحوال للنظر إلى إسرائيل على أنها بداية للخلاص المسيحاني (حسبما تقبل بذلك «الصهيونية الدينية»)، ويقولون إن الدولة عرقلت الخلاص المسيحاني واستعجلته.

ويرى هؤلاء اليهود المتشددون (الحريديم) ، على ضوء تجربة جماعة «الفريسيين» في التاريخ اليهودي القديم، «أن الربانيين (التلموديين)

الحقيقيين، لا يعرفون بمقدار تفقههم وتقواهم، ولكنهم يعرفون بموقفهم من الدولة وحكامها وقادتها. والربانيون الكبار هم الذين جعلوا من اليهود شعبا لا يمكن القضاء عليه، وتبنوا نفس الموقف أيا كان وضعهم في الزمان وفي المكان. فهم من الناحية السياسية يظهرون العداء العلني لكل دولة يهودية ولقادتها، ويفضلون السيطرة الأجنبية بشرط أن تترك لهم الحرية والسيادة الدينية كاملة. وقد كان هذا هو موقف الربي يوحانان بن زكاي في عهد الرومان، وهذا هو موقف اليهود الأرثوذوكس المتشددين اليوم في القدس من جماعة «تنطوري كرتا»، والتي ترى أن التوراة والدولة عدوان لا يمكن التوفيق بينهما، لأن قوة أحدهما تسبب ضعف الأخرى»[57].

وهم يسترشدون بتجربة مملكة الحشمونائيم اليهود التي دفعت المتمسكين بيهوديتهم والحريصين على اتباع أحكام التوراة وقوانين الشريعة اليهودية، إلى تفضيل الحكم الأجنبي عن قبول ملك يهودي، حتى لو كان يحظى باحترام قومي، ما دام أنه لا يحافظ على شرائع التوراة، ويستخدم للدفاع عن الدين وسائل تدنس الدين وأصوله وتخرق قواعده، للوصول إلى أهداف أخرى دنيوية تتعارض مع شريعة موسى.

ويشير اليهود المتشددون في هذا الصدد عند النظر إلى تجربة دولة إسرائيل في العصر الحديث، إلى أن التاريخ يعيد نفسه دائما، وما تاريخ دولة إسرائيل إلا تكرار للتاريخ اليهودي القديم، حيث تسود سلطة البشر التي تدعو إلى إذلال الإنسان للإنسان وظلمه، وطرد الفلسطينيين من أراضيهم، والتفرقة العنصرية تجاه اليهود الوافدين من البلاد العربية والإسلامية، واضطهاد اليهود المتدينين، والعمليات البوليسية ذات الطابع النازي، والنزوع الدائم للعدوان وشن الحروب.. الخ، مما يؤدي إلى أن الدرس الذي تعلموه من التاريخ اليهودي والمكابي، بصفة خاصة، ينبئ بدقة أكيدة بمصير دولة إسرائيل.

«وقد سعى التيار (الحريدي) رويدا رويدا وبشكل متزايد، اعتبارا من عام 1977، لتقديم نفسه، ليس باعتباره الحل اليهودي الجدير بالموثوقية، بل الحل اليهودي الوحيد الممكن. وعندئذ وجدت الحريدية في نفسها الجرأة على أن تعلن الحرب على الهوية اليهودية، سواء العلمانية أو الدينية القومية، وسعت لإبراز أن الهوية اليهودية والصهيونية هي هويات مؤقتة وطارئة

وقدمت البديل اليهودي الديني، بهدف إبطال تأثير العتق والعتق الذاتي الصهيوني ودولة إسرائيل كدولة علمانية معا»[58].

وفي التسعينيات ظهرت صورة جديدة «لليهودي الحريدي»، مع أسلوب سياسي جديد يريد أن يقترب من الوسط السياسي، ليؤثر فيه، ويستعين به أو يبتزه. وتوجد لدى قطاع من التيار «الحريدي»، وبصفة خاصة القطاع «السفارادي» منه، توجهات معتدلة تجاه رفض الهوية الإسرائيلية، وأيضا فيما يتصل برفض وجود الدولة.

وهنا عدة سمات رئيسية تشكل في مجملها الأيديولوجية اليهودية «الحريدية»، سوف نذكرها باختصار :

1 ـ رفض أي قيمة ثقافية سواء في الماضي أو الحاضر لا يكون مصدرها الكتب الدينية.

2 ـ التعامل بصورة سلبية متطرفة تجاه أي قطاع من اليهود ليسوا من «الحريديم» والانغلاق الطائفي في مواجهتهم.

3 ـ اعتبار أن أحداث النازية هي عقاب من الرب بسبب التخلي عن طابع الحياة «الحريدي»، منذ بداية عصر التنوير اليهودي (الهسكالاه) أو باعتبارها عقابا على خطيئة الصهيونية.

4 ـ رفض الصهيونية، وإقامة الدولة، لأنها خطيئة استعجلت النهاية، ورفضت عقيدة أن «العودة إلى صهيون» لا يمكن أن تتحقق إلا بمجيء المسيح في آخر الأيام»[59].

«والحريديم» ليسوا كالمتدينين العاديين الذين يرتدون الطاقية اليهودية (هاكيبا)، أو المتدينين التابعين «للحزب الديني القومي» الذين يرتدون «الطاقية المنسوجة» (هاكيبا هسروجا) والذين ينتمون في معظمهم لحركة «جوش إيمونيم» وغيرها من الجماعات الدينية القومية المتطرفة. إن «الحريديم» خلافا لهؤلاء جميعا، يرتدون ملابس ذات لون أسود (بنطلونا أسود ومعطفا طويلا أسود)، أيا كانت درجة حرارة الجو، يرتدون غطاء أسود للرأس أسفل قبعة سوداء ذات حواش، ويرسلون ذقونهم إلى صدورهم، ويحيطون خصورهم «بالصيصيت» (مجموعة من الأهداب أو الشُرابات مكونة من ثمانية خيوط، أربعة زرقاء وأربعة بيضاء ولابد أن تكون واضحة للعيان)، وتتدلى على آذانهم خصلات من الشعر المقصوع (بيئوت). ويعيش

«الحريديم» في جو القرون الوسطى، جو يهودية شرق أوروبا التقليدي، ويتحدثون لغة «اليديش»، لغة اليهود الذين كانوا يعيشون في شرق أوروبا. وهم واثقون بأنهم يملكون الحقيقة المطلقة لفهمهم واطلاعهم على الكتب اليهودية المقدسة (وبصفة خاصة التلمود)، وأن طريقهم هو الطريق الصائب الوحيد. وهم يستخدمون وسائل «الإكراه الديني» (هكُفيًّا هداتيت) والتدخل في حياة الآخرين من اليهود العلمانيين. وكل الوسائل بالنسبة لهم مشروعة، بما في ذلك استخدام سلاح الاعتداء والمتفجرات ضد اليهود الآخرين (الضالين)، ويشنون حربا على الثقافة العلمانية للمجتمع الإسرائيلي، ويهاجمون دور السينما وحمامات السباحة المشتركة، والصحف العلمانية، ما يثير عنفا مضادا من جانب العلمانيين، ولكنهم لا يرتدعون، ويعتبرون أنهم يشنون حربا مقدسة باسم الرب».

وهناك قاسم مشترك أدنى في مطالب هذه الأحزاب والقوى الدينية لتعزيز الهوية اليهودية للدولة حسب المفهوم الأورثوذكسي. وأهم المطالب التي تشترك فيها هي : تعديل قانون «من هو اليهودي؟» وفقا للشريعة اليهودية، والحفاظ على حرمة السبت وعدم تدنيسه بممارسة أي نشاط عام أو خاص إلا حسب الاستثناءات الشرعية، وتوفير الأموال والميزانيات للمؤسسات والمدارس الدينية، وتوفير الشقق السكنية للشبان المتدينين، وتحريم استعمال لحم الخنزير في المطاعم ومنع تربيته في إسرائيل أو إدخاله إليها، ومكافحة الإباحية والرذيلة ومظاهرها المتفشية في المجتمع الإسرائيلي، وتوسيع صلاحيات القضاء الشرعي، ووقف تدخل القضاء المدني في شؤون القضاء الديني، وتعديل قانون الإجهاض لينص على منع الإجهاض بصورة عامة، إلا في الحالات الطارئة وبموافقة حاخام معتمد، وسن قانون لتشريح الجثث وزرع الأعضاء يعطي الحاخامات قدرة واسعة على التدخل بهاتين العمليتين، وتخضعهما لقيود شديدة جدا، وسن قوانين تمنع التحريض ضد الدين، وسن قانون للتنقيب عن الآثار يفرض قيودا شديدة على عملية التنقيب، وقانون الحفاظ على حرمة المقابر، وإلغاء نظام التوقيت الصيفي، وعدم تعديل طريقة الانتخابات للكنيست، وأن يتم التحول إلى اليهودية على أيدي حاخامات معتمدين، والالتزام بالقواعد الدينية فيما يتعلق بالميلاد والزواج والطلاق، والفصل بين الجنسين في

قاعات المدارس وصالات السينما، وتشجيع الإنجاب ودعم العائلات كثيرة الأولاد، واستمرار المحافظة على إعفاء الشبان المتدينين من الخدمة العسكرية(*) (باستثناء «المفدال»)، ومساواة ميزانيات جميع المؤسسات التعليمية الدينية مع ميزانيات المؤسسات التعليمية العلمانية، ومساواة خريجي المعاهد الدينية بالجنود المسرحين فيما يتعلق بالمنح والإسكان، ومخصصات الأبناء، وتأمين الدخل.

وفيما يلي سوف نستعرض بعض السمات التي تميز موقف الأحزاب «الحريدية» من العديد من القضايا الدينية والسياسية في إسرائيل، لمزيد من التعريف على أسلوبها في تحقيق أهدافها بفرض الهوية اليهودية الدينية على المجتمع الإسرائيلي :

أولا : يعتبر المعسكر «الحريدي» أبعد من أن يكون موحدا، بالرغم من اتفاقه على التمسك «بالهالاخا» اليهودية ورفض الصهيونية. وأبرز أسباب هذا الانفصال:

1- العداء القاسي بين زعماء التيارات «الأشكنازية» المختلفة، والذين يمثلون تقاليد مختلفة مثل التيار «الليتواني» في مواجهة «التيار الحسيدي».

2- الموقف من دولة إسرائيل. حيث يوجد من بينهم من يرفض وجودها (الأجودات)، بينما يقف في الطرف الآخر من يؤيد وجودها (المفدال).

3- الصراع على أصوات الناخبين وعلى الحصول على الميزانيات[61].

وقد أثبتت التجربة على امتداد تاريخ نشأة الأحزاب الدينية، قبل الدولة وبعدها، فشل هذه الأحزاب في التوصل إلى التكتل في كتلة واحدة، تستطيع أن تمارس دورا أكبر من الذي تمارسه الآن سواء في الائتلافات الحكومية أو خارجها.

ثانيا : تعتبر الأحزاب الدينية أحزابا ذرائعية «براجماتية» في نظرتها وتعاملها مع القضايا المختلفة. باستثناء التشريعات والشؤون الدينية. ولعل هذه الصفة التي لازمت الأحزاب الدينية خصوصا بعد قيام إسرائيل لها عدة أسباب منها :

(*) بلغت نسبة الشباب المتدين الذي أعفي عام 1996 من الخدمة العسكرية، 6,5٪ من مجموع المجندين.

1- الأهمية الكبيرة التي تعطى للحاخام، والتي تمنحه قدرة كبيرة على تأويل النصوص الدينية، وتطويعها بما يخدم أهدافه وربما أهواءه أحيانا.

2- عدم تعامل الأحزاب الدينية مع القضايا المطروحة، وفق الأسلوب التقليدي الذي تنتهجه الأحزاب والحركات الأيديولوجية عادة، والقائم على أساس «التأييد الكامل» أو «الرفض القاطع»، وإنما لجوء هذه الأحزاب إلى تجزيء القضايا المثارة، والاتفاق مع بعض هذه الأحزاب على تحقيق أهداف اجتماعية ـ دينية بحتة، وتنحية القضايا السياسية والاقتصادية والعسكرية عن بؤرة اهتماماتها المركزية، الأمر الذي جعل السياسة، وهي موطن الخلاف الأول بين الأحزاب عادة، بعيدة عن احتلال مكان الصدارة ضمن اهتمامات الأحزاب الدينية، مما جعل هذه الأحزاب تفتقد إلى برامج اقتصادية متكاملة. وهذا يعني أن هذه الأحزاب لا تأخذ بعين الاعتبار، عند إقدامها على التحالف مع الأحزاب الكبيرة التي يعهد إليها بتشكيل الحكومات في إسرائيل، سوى مدى استجابة هذه الأحزاب الكبيرة لمطالبها، وخاصة في الشؤون الدينية والمالية. فاليمين واليسار لايعنيان شيئا بالنسبة لهذه الأحزاب، فكلهم بنظرها علمانيون، والمهم هو من يدفع أكثر[62].

ولقد وفرت هذه الذرائعية مرونة كبيرة لهذه الأحزاب في التأقلم مع المستجدات على الساحة الإسرائيلية وتبريرها، وخاصة في المسائل التي تثير الجدل، والتي ينقسم المجتمع الإسرائيلي حولها بصورة حادة ما بين مؤيد ومعارض، سواء على الصعيد الداخلي أو الخاجي شريطة ألاتكون على مساس مباشر بشؤون الدين. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك مسألة الانسحاب من الضفة الغربية وقطاع غزة.

ولو شئنا تلخيص موقف هذه الأحزاب ـ باستثناء «المفدال» ـ من هذه القضية لقلنا إنه «اللاموقف» فهم مع الاحتفاظ بهذه الأراضي إذا أراد الناخبون ذلك، وضد الاحتفاظ بها إن أنِسوا من الناخبين ميلا لذلك.

وهنا تُطل الذرائعية برأسها، فالأحزاب الدينية الحريدية، تعتبر، من ناحية، أن فلسطين الجغرافية هي جزء فقط من «أرض إسرائيل» الدينية والتاريخية، لذا فهي أرض مقدسة من حق «شعب مختار» هو الشعب اليهودي. ومن ناحية أخرى، تقر هذه الأحزاب جميعها بمبدأ مستمد من الشريعة اليهودية يرى أن «حياة الإنسان والمحافظة عليها أهم وأكثر قدسية

من الأرض». وعندما يعلن أحد هذه الأحزاب تأييده للانسحاب من هذه المناطق فهو يسوق الحجج الدينية والأمنية التي تثبت أن الاحتفاظ بهذه الأراضي يعرض حياة اليهود للخطر، فيما يلتمس حزب ديني آخر يعارض الانسحاب حججا مشابهة تثبت عكس ذلك، وتبرهن على أن الانسحاب من هذه المناطق من شأنه، أن يعرض أمن إسرائيل وحياة اليهود للخطر. بل إن الحزب الواحد قد يلجأ إلى المفهومين كليهما في أوقات مختلفة. فحزب «أجودات يسرائيل» درج على تأييد الانسحاب من المناطق المحتلة، فلما تحالف مع حركة «حبد» اضطر إلى تغيير موقفه هذا ومعارضة الانسحاب من هذه المناطق انسجاما مع أطروحات زعيم حركة «حبد» الذي يؤمن بمفهوم «أرض إسرائيل الكاملة». كذلك الأمر بالنسبة لحركة «شاس» فقد أبدت مرونة كبيرة حول هذا الموضوع عند إنشائها عام 1984م، لكنها اتخذت موقفا أكثر تشددا عشية انتخابات عام 1988م بعد أن لمست بصورة قاطعة توجهات المجتمع الإسرائيلي عموما، وخصوصا قاعدتها الانتخابية السفارادية ذات التوجه نحو اليمين[63]. ثم أبدت تساهلا وتأييدا للانسحاب الإسرائيلي من الأراضي المحتلة تحت شعار «الأرض مقابل السلام» مع اتخاذ الترتيبات الأمنية المناسبة، عندما فاز «حزب العمل» في انتخابات الكنيست الثالث عشر (يونيو 1992) وتبنى هذه السياسة، ثم عادت مرة أخرى للتشدد في انتخابات الكنيست الرابع عشر (مايو 1996) انسجاما مع توجهات «الليكود». وهكذا «فإن قضية مستقبل المناطق المحتلة، لا توجد في بؤرة تكوين هذه الأحزاب، ويتعاملون معها من خلال المنشور الزجاجي الذي يحلل الضوء على ضوء مشاكلهم الأخرى»[64].

ثالثا : حدوث تحول كبير في تركيبة الأحزاب الدينية من الداخل، أكدته انتخابات عام 1988م بصورة قاطعة، وهو التحول الذي اعتبره المراقبون بأنه الانقلاب الثاني(*) أو «الانقلاب الأصولي» أو «الانقلاب الحريدي» الذي جعل «المعسكر الحريدي السفارادي» (شاس) يسيطر على 73٪ من أصوات المعسكر الديني في الحياة الحزبية والبرلمانية الإسرائيلية، مما دفع الحاخام إسحق بيرتس زعيم حزب «شاس» إلى القول معقبا على

(*) يعتبر المراقبون السياسيون أن نجاح «الليكود» في الوصول إلى الحكم عام 1977 هو «الانقلاب الأول».

نتائج الانتخابات: «طوبى لمن حظى برؤية الثورة الدينية»[65].

ولم يعتبر هذا التحول، مجرد فشل ذريع للصهيونية الدينية (المفدال)، التي رعتها الصهيونية منذ وجودها فحسب، بل وللصهيونية العلمانية الحاكمة أيضا. وبالرغم من حدوث توازن في القوى في انتخابات 1996 بين حزب «شاس» السفارادي الحريدي الذي حصل على عشرة مقاعد، و «الحزب الديني القومي» (المفدال) الذي حصل على تسعة مقاعد، غير أن هذا التوازن لم يلغ الدور الفاعل الذي بدأ حزب «شاس» في لعبه على الساحة السياسية في إسرائيل.

وهنا تأخذ المعضلة الطائفية في إسرائيل بعدا أعمق داخل المعسكر الديني لسببين :

أولهما : ارتباط هذه المعضلة بالمعتقدات والطقوس الدينية. فعلى سبيل المثال، هناك اختلافات جمة بين نص الصلاة «الأشكنازية» والنص «السفارادي»، كما أن الترتيب الداخلي للمعبد يختلف بين الطائفتين. وبالرغم من أن الفريقين يستندان في معتقداتهما إلى كتاب تشريعي معتمد واحد هو «الشولحان عاروخ» (المائدة المنضودة)[66]. إلا أن تفسيريهما لنصوص هذا الكتاب مختلف جدا كاختلاف ديانتين. ولحل هذه المشكلة يتم طباعة الكتاب بالمتن الأصلي والتفسيرين (الأشكنازي والسفارادي) معا. والأمر لا يقتصر على الانقسام بين الأشكناز والسفاراديم، بل إن كل طائفة من هاتين الطائفتين تنقسم في داخلها إلى مجموعة كبيرة من الطوائف حسب أصولها الإثنية. ولكل طائفة من هذه الطوائف الإثنية حاخام خاص بها وشعائر مختلفة عن الطوائف الأخرى.

وقد بدأت معاناة الأحزاب الدينية من المشكلة الطائفية تظهر بصورة واضحة وقاطعة خلال الثمانينيات، حيث إنه منذ قيام إسرائيل وحتى مطلع الثمانينيات لم تستطع أي قائمة طائفية محضة، سواء أكانت دينية أو غير دينية من الوصول إلى الكنيست. وفي عام 1981م تغير هذا الأمر، حين خرجت قائمة «تامي» السفارادية بقيادة أهارون أبو حصيرة من وسط حزب ديني صهيوني عريق هو «المفدال»، واستطاعت دخول الكنيست العاشر والحادي عشر، إلى أن اتحدت مع «الليكود» عام 1988. وقد تلا هذا ظهور حزب «شاس» السفارادي أيضا عام 1984، وذلك بعد انفصال مؤسسيه عن

حزب «أجودات يسرائيل». وأخيرا ظهرت حركة «ديجل هتوراه» عام 1988م كحركة أشكنازية. وهناك إشارات قوية على أن الانقسامات الحزبية لن تكون حسب الانتماء لإحدى الطائفتين الكبيرتين الأشكنازية والسفارادية فقط، بل من المتوقع ظهور قوائم حزبية تمثل مجموعات إثنية داخل هاتين الطائفتين أيضا.

وإذا كان العقد الممتد من عام 1974 ـ 1984 قد شهد صعود حركة «جوش إيمونيم» كحركة تتولى مقاليد «معاودة تهويد إسرائيل»، فإن «الحريديم»، هم الذين أصبحوا التعبير الأبرز عن هذه العملية بعد هذا التاريخ. وفي حين أن «جوش إيمونيم» كانت تجند غالبية أتباعها من الوسط الأشكنازي أو من بين «الصبَّاريم» المنحدرين من حركات شبيبة «الحزب الديني القومي»، ومن بين المهاجرين الروس الجدد، وتركز نقاط قوتها في المستوطنات في الأراضي المحتلة، فإن «الحريديم» جندوا أتباعهم من بين «السفاراديم» في إسرائيل. وهكذا، فإن انتخابات 1988 , 1992 , 1996 شهدت تحقيق الأحزاب الحريدية للاختراق ثم السيطرة على الجمهور السفارادي، وحصلت على أصواتها من القلاع الأرثوذكسية الحريدية التقليدية مثل «بني براك» و«نتيفوت» و«القدس» التي تشدد الأرثوذكسية الحريدية قبضتها عليها. وقد حدا هذا الأمر ببعض المعلقين إلى القول بأن هناك احتمالا لأن تتحول القدس إلى «جيتو» يهودي على غرار «جيتوات» اليهود في شرق أوروبا، وأن هذا نذير بأن الصراع بدأ يتحول إلى صراع بين «تل أبيب» العلمانية و«القدس» الدينية.

وهكذا، فإنه كانت السيطرة على الأحزاب الدينية منذ قيام إسرائيل وحتى انتخابات الكنيست الثاني عشر قد ظلت بيد الأحزاب الدينية الأشكنازية، فإنه قد حدثت شواهد على تحول في هذا الشأن باشتراك حزب «شاس» الحريدي السفارادي في الائتلاف الحكومي، الذي تلا انتخابات الكنيست الثالث عشر (يونيو 1992) دون سائر الأحزاب الدينية الأخرى، التي تمسكت بتعضيدها للتوجهات اليمينية التي يمثلها حزب الليكود فيما يتصل بقضايا السلام، والانسحاب من المناطق المحتلة والاستيطان والقضايا الأمنية، مما فوت عليها فرصة الاشتراك مع حزب العمل الإسرائيلي في حكم إسرائيل بعد عودة اليسار الصهيوني للسلطة

التي افتقدها منذ عام 1977، ثم اشتراكها جميعا في الائتلاف الحكومي اليميني بزعامة نتنياهو إثر انتخابات الكنيست الرابع عشر (يونيو 1996).

رابعا: بالنظر إلى انتخابات الكنيست الثاني عشر (1988)، والثالث عشر (1992) والرابع عشر (1996)، نجد أن أرقام الأصوات التي حصلت عليها الأحزاب الدينية في انتخابات 1996 توحي بحدوث مد ديني كاسح، يوحي بتغيير عميق في الواقع الديني في إسرائيل.

لقد حصلت الأحزاب الدينية في انتخابات الكنيست الرابع عشر (مايو 1996) مجتمعة، ولأول مرة في تاريخ دولة إسرائيل على 23 مقعدا (9 مقاعد «للحزب الديني القومي» (المفدال)، 10 مقاعد لحزب «شاس»، و4 مقاعد لحركة «يهدوت هتوراة» الممثلة لحزب «أجودات يسرائيل»)، ودخول هذه الأحزاب الثلاثة في الائتلاف الحكومي اليميني وحصولهم لأول مرة على خمس وزارات (الداخلية - المواصلات - التعليم - الأديان).

وقد تعاظمت قوة الأحزاب الدينية في الانتخابات الأخيرة لأسباب ثلاثة:

1- أسلوب الانتخابات الجديد، الذي أتاح للناخبين الدينيين تقسيم تصويتهم في الانتخابات لمصلحة حزب ديني ولمصلحة زعيم حزب الليكود.

2- ردود فعل المحاولة التي قام بها اليسار الإسرائيلي لقتل المظاهر الجماعية للجمهور الديني في أعقاب اغتيال رابين، حيث أدت هذه المحاولة إلى بعض الشعور بالانتماء الديني لدى قطاع من الجمهور العلماني، ساندوا الأحزاب الدينية لمجرد إحساسهم بأن اليهودية التي ينتمون إليها، ولو شكلا، تتعرض للمطاردة والاضطهاد.

3- وجود الأحزاب الدينية (وخاصة «المفدال» و«أجودات يسرائيل») لأربع سنوات في المعارضة (1992 - 1996)، وهي سنوات لم يستطيعوا خلالها أن يقوموا بممارسة ضغوط أو القيام بعمليات ابتزاز وتوزيع الإحسانات على المقربين إليهم، أو باختصار، لم يتمكنوا من «خزق» عيون الجماهير الدينية على النحو الذي كان يحدث إبان اشتراكهم في الحكومات الائتلافية. وفي ظل هذه الظروف انتفضت هذه الأحزاب وطالبت جماهيرها بمساندتها من أجل تعويضها عن تلك السنوات العجاف»[66].

ويمكن تفسير هذه الظاهرة بشكل عام، وفقا للمعطيات التالية:

1- عودة الأحزاب الدينية إلى حجمها الطبيعي، بعد أن تقلص هذا الحجم خلال انتخابات 1981م، 1984، بسبب شخصية زعيم الليكود مناحيم بيجن الذي كان يحظى بشعبية واسعة بين المتدينين والعلمانيين على السواء آنذاك بسبب بلاغة خطابه الديني. أما في الانتخابات التالية 1988 , 1992، 1996 فقد عادت الجماهير المتدينة لتصوت لأحزابها ولم تفرط إلا في نسبة محدودة للغاية من أصواتها، لتضمن نجاح الحزب العلماني الذي تتوافق مع برامجه وأهدافه.

2- بالرغم من تفرق الأحزاب الدينية وتعددها فقد زاد هذا من قوتها[67]، لأن الصراعات الشديدة التي تسود بين هذه الأحزاب تدفعها إلى استثمار طاقاتها القصوى في الانتخابات ودخول معركتها بكل قواها، وهو ما يبدو واضحا من نسبة الإقبال العالي على التصويت عند المتدينين، حيث بلغت نسبة التصويت في أوساط المتدينين خلال انتخابات 1988م، حوالي 90 ٪ فيما بلغت النسبة العامة للتصويت 79 ٪[68]. وكذا نفس الحال بالنسبة لانتخابات 1996.

3- الزيادة الطبيعية في عدد المتدينين، بسبب كثرة الإنجاب، حيث يبلغ متوسط الأسرة من (5 ـ 12) فردا، وإقبال نسبة لا بأس بها من «الحريديم» الذين كانوا يمتنعون عن التصويت سابقا وخاصة من النساء، على التصويت في هذه الانتخابات، إضافة إلى تأييد مجموعات من «التائبين» في السنوات الأخيرة للأحزاب الدينية[69]. كذلك حصلت هذه الأحزاب على تأييد ملموس في مدن التنمية والأحياء الفقيرة، ولعل ذلك يعود لكون هذه الأحزاب قد شرعت في العقد الأخير بتوسيع نشاطاتها لتشمل هذه المدن والأحياء، من خلال حمل الأطفال والعائلات على «التوبة» (حرزا بتشوفا)، والرجوع إلى حظيرة الدين وتقديم المنح الدراسية للأولاد في مراكز تجمعاتهم في المدارس الدينية[70].

4- إدارة الحملة الانتخابية بكفاءة عالية، حيث أشرف على حملات الأحزاب الدينية الانتخابية أناس عرفوا بكفاءات تنظيمية ودعائية عالية. وعلى سبيل المثال فإن «شاس» كانت تدير حملتها باستخدام خرائط، وأجهزة كمبيوتر، وآلات تصوير، وأجهزة فيديو، ودعاية تليفزيونية، وبالاستعانة بخبرات مستشارين، وصحفيين قدامى، وخبراء اقتصاديين[71]، وطائرة

هليوكبتر كانت تنقل زعماء الحزب من مكان لآخر. أما أجودات يسرائيل «فقد حظيت ببث تلفزيوني خاص ومباشر لأول مرة، بالرغم من أن الذين قاموا بهذه المهمة هم أتباع «حركة حبد» المؤيدة «لأجودات يسرائيل» لأن حاخامات «مجلس كبار علماء التوراة» يعارضون استعمال التليفزيون الذي يشيرون إليه باسم «الآلة النجسة». كذلك قامت الأحزاب الدينية بحملة «اطرق الباب»، فكان أنصارها يذهبون إلى البيوت السكنية، ويتحدثون مع أصحابها في محاولة لإقناعهم بإعطاء الأحزاب الدينية، وكانوا أيضا ـ كبقية الأحزاب الأخرى ـ يتكلفون بجلب الناخب إلى صندوق الاقتراع[72].

5- تصويت بعض الفئات العلمانية، وخاصة أولئك الذين يصنفون بأنهم «تقليديون» للأحزاب الدينية لأول مرة بسبب ترددهم في التصويت، لأي من الحزبين الكبيرين، وخاصة أن الخلاف بين هذين الحزبين تركز في الانتخابات الأخيرة (1996) حول قضايا حساسة جدا، هي: «السلام والأمن» و «الأرض مقابل السلام» والاعتراف بقيام دولة فلسطينية مستقلة والانسحاب الكامل من الجولان.

6- توافر شخصيات دينية قيادية لهذه الأحزاب ذات شهرة واسعة، وتملك قدرات خطابية عالية، ولها خبرة كبيرة في كيفية التأثير في الجماهير، مثل الحاخام شاخ، والحاخام عوفاديا يوسف، والحاخام كدوري (الزعيم الروحي لليهود السفاراديم في إسرائيل) وغيرهم، حيث حشدت هذه الشخصيات أقصى طاقاتها الجماهيرية «الكاريزمية» في الدعاية لأحزابها.

7- أحادية الأهداف : فبعكس الأحزاب الأخرى، ركز كل حزب ديني على قضية أساسية واحدة، وضعها على رأس اهتماماته. إن حزب «المفدال» ركز على توسيع التعليم الديني الرسمي، وركز «شاس» على ضرورة إنصاف الطائفة السفارادية، واهتمت «أجودات يسرائيل» بموضوع «الأخوة اليهودية»[73].

وهكذا، فإن مبدأ أحادية الهدف، لم يمكن الأحزاب الدينية من شق طريقها على الخارطة الحزبية بسهولة فحسب، بل أمن لها أيضا المحافظة على وحدتها الداخلية، بالرغم من الخلافات الشخصية والدينية والسياسية التي تعصف بين أعضاء الحزب الواحد، أو بين أعضاء «مجلس كبار التوراة»

التابع له.

8- لجوء الأحزاب الدينية الحريدية إلى أعمال احتيال وتزوير وتجاوز[74]. فقد اتهم حزب العمل الإسرائيلي الأحزاب الدينية بممارسة أعمال احتيال وتزوير وتجاوز للقوانين في سبيل الحصول على الأصوات. كما اتهمت الأحزاب الدينية بعضها بعضا بذلك صراحة في انتخابات مايو 1996. وقد نشرت تقارير متعددة تفيد أن زعماء حركة «حبد» أحضروا من الولايات المتحدة أكثر من عشرين ألف بطاقة هوية إسرائيلية، من إسرائيليين يعيشون هناك لاستخدامها في التصويت. ونقلت وكالات الأنباء أيضا، أن المتدينين استأجروا طائرات بكاملها لجلب الآلاف من أتباعهم الذين يعيشون في الولايات المتحدة من حملة الجنسية الإسرائيلية، من أجل تمكينهم من الانتخاب[75]، وهو أمر مخالف للقوانين الإسرائيلية، لأن الإسرائيلي الذي يقيم في الخارج مدة تزيد على ثلاث سنوات يحق له الانتخاب للسلطات المحلية، لكن لا يحق له الانتخاب للكنيست. كذلك قام المتدينون باستخدام بطاقات المسنين في ملاجئ العجزة، والمتخلفين عقليا، والغائبين، والموتى الذين توفوا قبل الانتخابات بشهور، وبقيت أسماؤهم مدرجة في سجل الناخبين، حيث تولى نشطاء الأحزاب الحريدية التصويت عن جميع هذه الفئات، مستغلين ظاهرة تشابه المتدينين مع بعضهم البعض، وصعوبة التمييز بينهم، وخاصة أن أغلبهم ملتحون، ويرتدون المعاطف السوداء الطويلة ويطلقون سوالفهم.

خامسا: ثبت أن أهمية العنصر الديني في إسرائيل لا تعود فقط إلى وجود مجموعة من الأحزاب الدينية الرسمية تكون فيما بينها تآلفا حزبيا معينا، بل إنه يعود إلى طبيعة العلاقة التي تربط إسرائيل بالمجتمع اليهودي في أوروبا وأمريكا. فبرغم أن إسرائيل توصف بأنها الأداة المتقدمة للصهيونية السياسية، إلا أن الإطار الحقيقي الذي يربط الدولة بالعالم الخارجي ينبع من التغير الديني. وقد أثبتت أكثر من واقعة واحدة كيف أن عنصر الدين يمثل أهمية تفوق بكثير الكم الحزبي الديني. وعدم إصدار دستور حتى هذه اللحظة هو تعبير واضح عن هذه الحقيقة. والكثير من القوانين يمكن أن يتعطل إصدارها وذلك كله بسبب سيطرة القوى الدينية وقدرتها على أن تقف عقبة إزاء أي قانون، يمكن أن تشتم منه رائحة المعارضة أو التقييد

أو التشكيك في التقاليد الدينية.

وعلى سبيل المثال، فإن نفوذ «الحسيديم» الذين يتخذون من نيويورك معقلا لهم، يلعب دورا كبيرا في ترجيح قضايا سياسية داخل إسرائيل. وكذلك فإن اليهود الأمريكيين من المحفظين والإصلاحيين والذين يشكلون غالبية اليهود في أمريكا، لهم دور بالغ الأهمية في تقييد نفوذ الأحزاب والقوى اليهودية في إسرائيل وتحجيم مطالبهم، وخاصة فيما يتصل ببعض مطالبهم الدينية مثل فرض قانون «من هو اليهودي؟» الذي يعني تعديله ترجيح كفة اليهود الأرثوذكس على حساب اليهود الإصلاحيين والمحافظين، لأن هؤلاء لهم دور مهم في تنفيذ مطالب إسرائيل في أمريكا. ومن المفترض في حالة نجاح الأحزاب الدينية الأرثوذكسية في إسرائيل في فرض التعديل الذي تريده على تعريف اليهودي، أن يؤدي ذلك إلى وقف الهجرة اليهودية إلى إسرائيل بين اليهود الإصلاحيين والمحافظين، وبالتالي وقف المساعدات التي يدفعها هؤلاء للدولة.

ويتجسد هذا العامل بشكل عملي فيما حدث في أعقاب انتخاب بنيامين نتنياهو رئيسا لحكومة إسرائيل في يونيو 1996، حيث أرسل مبعوثا خاصا له إلى الولايات المتحدة، هو زلمان شوفال، الذي كان سفيرا لإسرائيل في أمريكا، ليؤكد أمام مندوبي التجمعات اليهودية في أمريكا، وخاصة من الإصلاحيين والمحافظين أن حكومة نتنياهو لن تعود إلى اتفاقية «الوضع الراهن» (ستاتوس كو) الديني، على النحو الذي كان قائما حتى عام 1992 (أي في فترة ولاية شامير) وأن الحكومة ستحافظ على «الوضع الراهن» الحالي في يونيو 1996، وستحول دون أي «إكراه ديني» بأي شكل من الأشكال. وقد لقيت هذه التصريحات استحسانا من اليهود المحافظين والإصلاحيين ، الذين يحتاج بنيامين نتنياهو لمساعدتهم المادية ودعمهم، ولكنها لقيت استهجانا واستنكارا من رؤساء المنظمات اليهودية الأرثوذكسية. وقد شنت الأرثوذكسية الدينية في إسرائيل حملة على هذه التصريحات، وأشارت إلى أن المطالب التي قدمت من الأحزاب الدينية في المفاوضات الائتلافية تنص على: منع اشتراك الإصلاحيين والمحافظين في المجالس الدينية، واستمرار المحافظة على «الوضع الحالي» في كل ما يتصل بإجراءات الزواج والطلاق وفقا للشريعة، والمحافظة على قدسية السبت بالنسبة للأغلبية، وضمان

المحافظة على «الكشيروت» (الطعام الحلال) والتعليم.

التداعيات المحتملة للصراع بين المتدينين والعلمانيين حول الهوية في إسرائيل

إذا كان هناك اتفاق وتحديد قاطع لتعريف «من هو اليهودي المتدين»، وبالتحديد «من هو اليهودي الأرثوذكسي»، على النحو الذي أوضحناه في بداية هذا المبحث، فإننا سنعرف «من هو العلماني»، حتى نتبين بالتحديد مع من يدور صراع الدينيين في إسرائيل، وخاصة أنه في المسافة بين الاثنين، هناك فئة يطلق عليها في إسرائيل اسم «التقليديين» (همسوراتييم).

ظهرت كلمة «حيلوني» العبرية والتي تستخدم للإشارة إلى العلماني في إسرائيل حاليا، لأول مرة في كتاب «المدارش» الديني[77]، من خلال قصة عن لقاء كاهن أعظم كان يسير في الطريق وقابل «حيلوني» وهذه الكلمة منحوتة من كلمة «حول» بمعنى (دنيوي أو غير ديني)، ولذلك فإن «هحيلونيوت»، أي الدنيوية أو اللادينية، يتم إدراكها على أنها تعني الدنيوية، والجهل، والغباء، في مقابل قداسة الكاهن الأعظم. وبمرور السنين، وحتى يومنا هذا، وهناك محاولات من أجل استبدال هذه الصفة بكلمات مثل: «حر» (حوفشي)، «وليبرالي» أو «الجمهور العام» (هتسبور هكلالي)، ولكن لم تحل أي من هذه التعبيرات محل الكلمة الأصلية «حيلوني»، والتي أصبح معناها الشائع هو العلماني أو المعادي للدين»[78].

ويقول البروفيسور يشعياهو ليبمان من قسم العلوم السياسية في جامعة بر - إيلان، والذي ألف كتابا بالاشتراك مع البروفيسور إلياهوكتس، حول «يهودية الإسرائيليين»، أن العلماني العادي ليس هو الأشكنازي الذي لا يهتم باليهودية، ويقرأ الأدب العبري ويصف نفسه بأنه إسرائيلي. إن العلماني العادي هو شخص لديه ارتباط بالتقاليد، ويحافظ على عدد من الوصايا الدينية، ولكنه ليس دينيا. إنه يشعر بأنه غير مأمور من الرب بأن يقيم الفرائض والشعائر، ولا يشعر بأنه مخطئ عندما يذهب يوم السبت لمشاهدة مباراة كرة القدم.وبالإضافة إلى هذا، فإن ليبمان يتحفظ قائلا: «إنني أعتقد أن المصطلح «مسوراتي» (تقليدي) هو مصطلح لا مغزى له. إن من يقول إنه يراعي «الكشيروت» لأنه يريد أن يستطيع والداه تناول الطعام

عنده في البيت، يعني أنه عندما يتوفى والداه سيتوقف عن المحافظة على «الكشيروت». ومن الصعوبة بمكان عمل تحديد قاطع لنسبة «التقليديين»، لأننا مجتمع له علاقة قوية بالدين. «وإذا كنا نقسم المجتمع إلى علمانيين ودينيين، فإن الأغلبية العظمى هي بالطبع علمانية»[79].

وقد وصف الأديب الإسرائيلي يزها سميلا لكي (1916 ـ ؟) العلمانيين على النحو التالي: «نحن يهود علمانيون، ليس لأننا فاسقون، طائشون، أو نستهين بآبائنا، بل لأن هذا هو وعينا، وبسبب هذا الوعي نحن غير شركاء في الإيمان الديني... ودون أن نمس المؤمنين، فإن سماءنا خالية، ومن المستحيل ملؤها، لا عن طريق الصراخ ولا عن طريق الوعظ بالأخلاق، لأن كل المسؤولية عن الحياة ملقاة علينا وليس على السماء[80].

أما الأديب الإسرائيلي دافيد جروسمان فإنه يعرف العلمانية على النحو التالي: «إن العلمانية في نظري تستلزم عدم وجود مفهوم الألوهية داخل الحياة. إن العلمانية معناها ألا يكون هناك شيء يدافع عني ضد الأشياء الطارئة، والأشياء الغامضة وانعدام المعنى في الحياة. إن العلمانية هي ألا ننسب إلى الألوهية أي نوع من القداسة أو الإدراك السامي»[81].

ويميز إليعيرز شفايد، بين نوعين من العلمانية، علمانية أيديولوجية وعلمانية اجتماعية: «إن العلمانيين الأيديولوجيين لديهم وجهة نظر محددة، إلحادية في جوهرها، وتشعر بالغربة أو اللامبالاة تجاه القيم الدينية وطابع الحياة الديني... وفي رأيي أن هذه دائرة فعالة ونخبوية، منعزلة عن غالبية الجمهور. وفي أوروبا الغربية وفي الولايات المتحدة توجد علمانية أيديولوجية مختلفة تماما. إن الأمريكي يمكنه أن يقول إنه ديني لمجرد أنه يذهب للكنيسة كل يوم أحد، ومع ذلك فهو علماني، ولايوجد في هذا أي تناقض داخلي. أما العلمانية الأيديولوجية في البلاد (إسرائيل) فهي علمانية ماركسية، الشخص العلماني بموجبها ليس دينيا. أما العلمانيون الاجتماعيون، فهم يمثلون غالبية السكان: «إنهم أشخاص تقليديون، وربما دينيون إلى حد معين، ويمكن أن أطلق عليهم مصطلح الأرثوذكسية المعاصرة».

والبروفيسور شفايد الذي يصف نفسه بأنه يهودي علماني يقول: «إن علمانيتي تعلق أهمية كبيرة على القيم والإنجازات المادية للإنسان، والعلم، والفلسفة، والفن، ولكنني أعتبر نفسي إنسانا مؤمنا. وفيما يتصل بالمسائل

الغيبية، فإن الدين يخاطب قلبي. إنني أقيم أوامره، ولكنني لست يهوديا دينيا يرى نفسه ملزما بتنفيذ الفرائض الواردة في كتاب شولحان عاروخ». والبروفيسور شفايد، يضع الطاقية على رأسه عند ذهابه للمعبد في أيام السبت والأعياد، ويصوم في «عيد الغفران» ويقضي معظم ساعات نهار ذلك اليوم في المعبد[82].

وقد وصف أفراهام بورج مصطلح «العلمانية» بأنه «عبارة عن قوس قزح يتحرك عليه كثيرون جيئة وذهابا بحثا عن الهوية»[83].

ومعنى هذا، أن العلمانيين في إسرائيل لا يخضعون لمقياس واحد من التوصيف، ولا يرتدون جميعا نفس الزي. وعبر القوس الذي يتراوح بين 100٪ من الحريدية، و 100٪ من العلمانية هناك كم لا نهائي من الألوان المتداخلة.

ويعتبر الصراع بين المتدينيين والعلمانيين أحد المعالم الرئيسية والأكثر حساسية بين الصراعات التي تسود المجتمع الإسرائيلي، بل ويعتبر أقدمها، حيث كان المتدينون، قبل قيام الدولة على خلاف واسع مع العلمانيين داخل الحركة الصهيونية.

وقد أظهرت دراسة حديثة قام بها معهد «جولدا مائير» التابع لجامعة تل أبيب، أن الخلاف بين المتدينين والعلمانيين في المجتمع الإسرائيلي، هو أساس الأزمات السياسية في دولة إسرائيل، وأنه بالرغم من أن الصراع العربي الإسرائيلي يحتل المكان الأول من حيث حدته، وبروزه الإعلامي في الصحافة الإسرائيلية، إلا أنه يأتي في المرتبة الثانية من حيث مركزيته في حياة المجتمع الإسرائيلي، بعد الصراع حول الدين. وفي استطلاع للرأي أجري عقب انتخابات عام 1988 (الكنيست الثاني عشر) أعرب 60٪ من الإسرائيليين، عن قلقهم من تزايد قوة الأحزاب الدينية، وخشيتهم من أن تفرض هذه الأحزاب مفاهيمها المتشددة على البلاد بأسرها[84].

وإذا كانت حركة «همزراحي» الدينية قد حاولت المزج بين الدين والقومية، كما أوضحنا من قبل، فإن حركة «أجودات يسرائيل» رفضت المفاهيم العلمانية جملة وتفصيلا، وتمترست هي والقوى الدينية الحريدية، الحزبية منها وغير الحزبية، بعد قيام الدولة، في حصن اليهودية مدافعة عن قيم الدين اليهودي وساعية لأن تصبح التوراة هي دستور دولة إسرائيل.

وعندما حاولت حركة «أجودات يسرائيل» بلورة حد أدنى من التعاون مع العلمانيين في الحركة الصهيونية، أثارت هذه المحاولة قطاعا من المتدينين المتشددين، الذين انشقوا عنها وكونوا حركة «نطوري كرتا» وبصورة عامة، فقد كان نمط الحياة، قبل قيام الدولة علمانيا تماما، وكان أغلب المهاجرين إلى فلسطين بعيدين عن الالتزام بمبادئ الدين اليهودي، وإن حافظ بعضهم على رابطة واهية بها[85].

وفي 19 يونيو 1947 أرسل بن جوريون (الذي كان آنذاك رئيسا لإدارة الوكالة اليهودية) خطابا إلى «أجودات يسرائيل» وعد فيه بأن تحفظ للدين عدة مبادئ رئيسة هي :

أ - «يوم السبت» ـ تحديد السبت باعتباره يوم راحة في قوانين الدولة.

ب- «الكشيروت» ـ ضمان «الكشيروت» (الطعام الحلال شرعا) في المطابخ الرسمية للدولة.

جـ- «قوانين الأحوال الشخصية» ـ وضع الصلاحيات المطلقة في مجال شؤون الزواج والطلاق في يد مؤسسة القضاء الحاخامي.

د- «التعليم» ـ الاعتراف بمنظومة التعليم الديني المستقل ذاتيا.

وقد أصبحت هذه الوثيقة تعرف باسم اتفاقية «ستاتوس كو» status quo أي اتفاقية «الوضع الراهن»، وهي الأساس الذي ينظم العلاقة بين المتدينين والعلمانيين.

وهذه الاتفاقية ترفق بكل اتفاق ائتلافي (منذ عام 1955) بين حزب «المباي» والأحزاب الدينية، وبعد ذلك بين حزب «الليكود» والأحزاب الدينية منذ عام 1977، عام الانقلاب السياسي الكبير، وتخصص بنود هذا الاتفاق لتوضيح «الوضع الراهن»[86].

ومع أن هذه الوثيقة قد عبرت عن نية طيبة تجاه المتدينين، وكان أول مظاهرها إعفاء الفتيات المتدينات من الخدمة العسكرية قبل قيام الدولة، وقبل إنشاء جيش الدفاع الإسرائيلي نفسه، إلا أنها لم تحقق ما يطمح إليه المتدينون، وبقيت شكوك المتدينين «الحريديم» قائمة تجاه الدولة المزمع إقامتها، وعندما مثل الحاخام لفين زعيم حركة «أجودات يسرائيل» أمام لجنة أونسكوب، لم يؤيد إقامة الدولة اليهودية، لكنه في نفس الوقت تجنب معارضة إقامتها[87].

وهناك سؤال يطرح نفسه، فيما يتصل بهذه الاتفاقية، وهو ما الذي دفع القيادة العلمانية إلى قبول تسوية «الوضع الراهن»؟

والإجابة عن هذا السؤال هي :

1- أن هذه التسوية أبقت في يدها السيطرة على الجهاز الديني باسم «مبدأ الرسمية»، ولم يكن الاستقلال الذاتي الذي حظي به الدينيون، في المجالين التعليمي والقضائي، ينطوي على ما ينتقص من السيطرة العلمانية.

2- استطاع حزب «المباي» (آنذاك) أن يقوي من موقفه عن طريق الاتفاق مع الدوائر الدينية، لأنه كان معنيا بألا تبقى الشؤون الدينية في يد الأحزاب الدينية وحدها، وأن تبقى سياسية الأمن والاقتصاد في يده، وعلى هذا النحو، فإن الإبقاء على «الوضع الراهن» كان مريحا للقيادة العلمانية.

والوجه الآخر للسؤال هو: ما الذي دفع الدينيين للموافقة على هذه التسوية؟ والإجابة هي :

1- الرغبة في المحافظة على المكاسب التي تم تحقيقها في فترة الانتداب البريطاني.

2- الخوف من أنه في حالة عدم وجود اتفاقية، يمكن أن تسعى السلطة العلمانية إلى سحق المصالح الدينية.

3- إدراك الجمهور الديني، وخاصة الصهيوني منه، أن اتفاقية «الوضع الراهن» تنطوي على مميزات لبلورة الجمهور الإسرائيلي إزاء التحديات الصعبة من الداخل والخارج[88].

وبعد قيام دولة إسرائيل، لم تتحدد علاقة الدولة بالدين بشكل واضح، لم يكن هناك تصور شامل لآلية عمل الدين وتطبيقاته في هذا الكيان الجديد. ولعل من أسباب هذا الوضع أن قيام الدولة قد واجه الدين اليهودي بمشاكل لم يألفها من قبل، وهكذا، فإنه بقدر ما كان الدين مشكلة لدولة إسرائيل، فإن قيام هذه الدولة شكل أيضا مشكلة كبيرة للدين اليهودي.

ويعتبر دافيد بن جوريون، مؤسس دولة إسرائيل، هو مهندس العلاقة بين الدينيين والعلمانيين، التي قامت على أساس وثيقة «الوضع الراهن». وقد كان بن جوريون، شأنه في ذلك شأن قادة الصهيونية الأوائل، وكذلك من أتوا من بعده، علمانيا يفاخر بعلمانيته على رؤوس الأشهاد، ولم يكن متدينا بأي صورة من الصور، وكان يقلل من قيمة المشنا والتلمود وأحكام

الحاخامات، وكان ينفر من أداء الفرائض اليهودية، ولكنه مع هذا، كان يدرك أهمية استغلال الدين في سبيل تدعيم الفكرة الصهيونية واجتذاب المهاجرين إلى فلسطين[89]. وقد قال بعد اعتزاله للعمل السياسي: «كنت مصمما على أن تكون إسرائيل دولة علمانية تحكمها حكومة علمانية، وليست دينية، وحاولت أن أبقي الدين بعيدا عن الحكومة والسياسة بقدر المستطاع»[90].

وكان بن جوريون، في سبيل تحقيق هذه الغاية مرنا في علاقته بالقوى الدينية في إسرائيل، وخاصة مع حزب «أجودات يسرائيل» الذي كان يقود الحرب ضد العلمانية في إسرائيل، ويسعى لفرض أحكام الشريعة اليهودية على كل مجالات الدولة. ولعل قصة اللقاء الذي جرى بين بن جوريون والحاخام أفراهام يشعيا هو كلتس (1878 ـ 1953) (المشهور باسم حازون إيش)، الزعيم الروحي «لأجودات يسرائيل»، عام 1955 يكشف عن إرهاصات الصدام المبكر في دولة إسرائيل بين الدينيين والعلمانيين.

سأل بن جوريون الحاخام: «كيف يعيش اليهود المتدينون وغير المتدينين معا في هذه البلاد؟ إن علينا أن نتوصل إلى كل ما هو مشترك بين أجزاء الشعب، لأن هناك خطرا عظيما ينذر بحدوث انفجار من الداخل».

وأجابه الحاخام قائلا: «لقد جاء في الشريعة ما يلي: «عندما يتقابل جملان وجها لوجه في طريق ضيق لا يتسع إلا لجمل واحد، فإن الأولوية تكون للجمل الذي يحمل أثقالا، وعلى الجمل الآخر الذي لا يحمل أثقالا أن يخلي له الطريق. ونحن المتدينين نحمل ثقلا كبيرا في تعليم التوراة وفي الحفاظ على الواجبات الدينية والحفاظ على يوم السبت، وعلى الطعام الذي يتفق والشريعة، ولذلك وجب على الآخرين أن يفسحوا لنا الطريق».

ورد عليه بن جوريون قائلا: «وهل اليهود غير المتدينين لا يحملون أثقالا؟ أليس استيطان البلاد ثقلا كبيرا؟ إن اليهود غير الدينيين نهائيا، مثل «هشومير هتسعير» (الحارس الفتى)، يعملون في استيطان البلاد وفي الدفاع عنكم.

وقال الحاخام: «إنكم موجودون هنا بفضل دراستنا للتوراة».

ورد عليه بن جوريون قائلا: «لو لم يدافع هؤلاء الشباب غير المتدينين عنكم لقام الأعداء بتدميركم»(91).

وما نستخلصه من هذا الحوار هو أن بن جوريون كان مضطرا للتعامل مع الزعامات الدينية، إدراكا منه بأنهم جزء من الشعب، وأن على الدولة أن تلبي مطالبهم الاجتماعية والتربوية وغيرها وتمويلها من ميزانيتها، حتى تستطيع أن تمسك بزمامهم وتوجههم حسبما تشاء وتحتويهم، لأنه كان يرى أن الصراع بين هذين الفريقين: الدينيين والعلمانيين، يشكل خطرا كبيرا على الدولة.

ولكنه بعد اعتزاله العمل السياسي في منتصف الستينيات، لم يخف سخطه من سيطرة القوى الأرثوذكسية على الحياة الدينية في إسرائيل، ومحاولة تدخلها في الأمور السياسية. وفي رسالة أرسلها لمؤرخ الحركة العمالية آدم دورون عام 1968، حول آرائه الشخصية المتعلقة بعلاقة الدين بالدولة، نشرت في صحيفة «الجيروزاليم بوست» في ديسمبر 1988، جاء ما يلي :

«إنني لم أنتم إلى أي اتجاه ديني سواء كان إصلاحيا أو محافظا أو أرثودكسيا، ولكنني أعتقد أن وجود وسيطرة القوى الأرثودكسية في إسرائيل هما كارثة وضلال وأنا على ثقة من أن الأغلبية في هذه البلاد بعيدة عن الأرثودكسية»[92] .

وهذه السطور التي تحمل رنة القلق والفزع من جانب بن جوريون تجاه الزحف الديني الأرثودكسي للسيطرة على مظاهر الحياة في الدولة، كانت بدايتها، بلا شك ، اتفاقية «الوضع الراهن» التي أدت إلى تكوين المجتمع الإسرائيلي على صورة فريدة، فلا هو أصبح مجتمعا يهوديا خالصا، ولا هو أصبح مجتمعا غربيا أمريكيا خالصا كذلك، وخاصة أن تنازلات الدولة واستجاباتها المتوالية على مدار السنين لم تتوقف في مختلف المجالات.

لقد قدمت الدولة الكثير من التنازلات في مجال المظاهر والرموز والخدمات بالإضافة إلى تزلف القادة العلمانيين للقيادات الدينية: ففي مجال الرموز الدينية، هناك علم الدولة الذي يحتوي على نجمة داود، والنشيد الوطني (هتكفا) الذي تقول بعض أبياته: «نفس اليهودي تضج، وعينه إلى أرض صهيون ترنو»، وشعار الدولة الذي يتكون من صورة «الشمعدان» (المنورا)، وعطلة السبت، وفي مجال القوانين، هناك القوانين الدينية والامتيازات التي يحصل عليها المتدينون في هذا المجتمع، وفي

مجال الخدمات، هناك نشاطات وزارة الشؤون الدينية، و«الحاخامية الرئيسية» (يرأسها حاخامان أحدهما أشكنازي والآخر سفارادي)، والمجالس الدينية المحلية، وبناء آلاف المعابد، وتبني طعام (الكاشير) في الدولة، وفي مجال التزلف، نجد أن رجالات الدولة في إسرائيل يمتشقون بين الحين والآخر، الخطب الرنانة المطعمة بالعبارات التوراتية والتلمودية، والتأكيد على الأسماء والاحتفال بالأعياد الدينية والطقوس اليهودية وغيرها من المجالات الأخرى(*) .

«وبطبيعة الحال، فإن كل هذه الرموز والخدمات الدينية التي تقدمها الدولة لإرضاء المتدينين في داخل إسرائيل، ولإرضاء الجماعات الدينية خارج إسرائيل، تظل محدودة، إذا ما قورنت بمظاهر العلمانية المتجذرة في المجتمع الإسرائيلي ، وسيطرة الجمهور العلماني على أغلب فعاليات المجتمع، وتنظيم القانون العلماني لمختلف جوانب الحياة الأساسية، وانتهاك السبت بصورة واضحة من قبل الدولة والجيش واليهود اللادينيين، ومساواة المرأة شبه الكاملة مع الرجل، ومظاهر الإباحية الفاضحة في المجتمع، وعدم التردد على المعابد، إلا في المناسبات، وهو ما يتسق مع الدور الذي تلعبه إسرائيل كدولة علمانية ذات طابع غربي في منطقة الشرق الأوسط لا تعلب دور الحامي لمصالح أمريكا والغرب فحسب، بل تمثل نموذجا لكل قيم الغرب الديمقراطي في هذه المنطقة»[93] .

وفي ظل هذا المناخ، لا يمكن تجاهل حقيقة وجود «حرب ثقافية» بين الجمهور الديني والجمهور العلماني، وذلك على الرغم من وجود اتفاقيات وتسويات تحض كلا الطرفين على الحياة معا . وتتعلق القضايا الخلافية الأساسية بين الطرفين بموقف كل طرف من اليهودية، والتاريخ اليهودي ومكانة الشريعة في دولة إسرائيل.

ويقوم موقف التيار الديني إزاء التيار العلماني، على الأسس التالية:

1- الثقافة اليهودية ثقافة ذات فرادة خاصة، تختلف اختلافا جذريا عن ثقافات الشعوب الأخرى، لأن الثقافة اليهودية هي حقيقة قاطعة، بينما لا تعتبر ثقافة الشعوب ثقافة حقيقية خالصة، كما أنها بالطبع، ليست أخلاقية، مثل ثقافة شعب إسرائيل. ولذلك فإن الشعوب غير اليهودية هم بمنزلة

(*) راجع التفاصيل في كتاب «القوى الدينية في إسرائيل» للمؤلف ص 67 ـ 73.

«ضائعين» بينما يسير شعب إسرائيل على الصراط المستقيم.

2- شعب إسرائيل هو الشعب المختار، تم اختياره من بين سائر الشعوب، وعقيدته نقية.

3- يجب أن تقوم دولة إسرائيل، على الشريعة وعلى القانون العبري، حيث إنهما هما اللذان بإمكانهما حل جميع المشاكل المعاصرة، بينما يعتبر اعتماد الدولة على القانون العلماني الغريب عن روح اليهودية بمنزلة كارثة لا بد من إصلاحها.

ويقوم موقف التيار العلماني إزاء التيار الديني، على الأسس التالية:

1- من المستحيل ولا ينبغي أن نكون مختلفين عن مجتمع الشعوب، لأن التطور التاريخي يلزمنا، نحن اليهود، بالاقتراب من الشعوب المختلفة والنهل من ثقافتهم.

2- ليست ثقافة إسرائيل بالأفضل ولا بالأكثر أخلاقية من ثقافات الشعوب، وليس شعب إسرائيل «شعبا مختارا».

3- إن الثقافة الإسرائيلية ليست ثقافة «نقية»، بل هي مزيج من ثقافات مختلفة، أي أن الجمهور العلماني يؤيد التأثير الغربي الليبرالي.

4- لا يمكن لدولة إسرائيل أن تعتمد على الشريعة اليهودية والقانون العبري، لأن صلاحيتهما كانت مناسبة للماضي، ولا يمكن الاعتماد عليهما في الحاضر، لأنهما عاجزان عن حل مشكلة المعاصرة[94].

وبالرغم من أن الدينيين في إسرائيل هم الأقلية والعلمانيين هم الأغلبية، إلا أنه لا يوجد تناسب، وفقا لهذا الحجم في فرض قيم كل منهما على الآخر في المجتمع، حيث يقوم التيار الديني بمحاولات لاتهدأ من أجل فرض قيمه، الأمر الذي دفع التيار العلماني، في كثير من الحالات للوقوف في موقف الدفاع.

ونظرا لأن وجهة النظر الدينية هي وجهة نظر مرجعية، وإنذارية، ومطلقة واستبدادية، فإنه في محك اختبار القوى السياسية بين الأغلبية العلمانية والأقلية الدينية، يكون الانتصار للطرف الأكثر تطرفا. وإذا ما أضفنا إلى ذلك، طبيعة الموقف الجيو ـ سياسي الخاص الذي تتميز به دولة إسرائيل، سنجد أن هناك وزنا كبيرا في وعي مواطني إسرائيل اليهود، لتعبيرات مثل «وحدة الشعب» و«الحرب الثقافية» و«خطر الانشقاق» و «تقاليد إسرائيل».

وحيث إن الموقف الإسفنجي للمعسكر العلماني تجاه المتدينين، لم يرق لجميع العلمانيين فقد هبوا لتأسيس «رابطة منع الإكراه الديني في إسرائيل» عام 1951، وكانت هذه الرابطة هي الرد الأكثر وضوحا من قبل العلمانيين على استفزازات المتدينين. وقد بين الإعلان التأسيسي لهذه الرابطة، أنها جاءت نتيجة للخوف الذي سيطر على طبقات واسعة من الجمهور ، إزاء رغبة منظمات وأحزاب وشخصيات دينية في الهيمنة على حياة الفرد والمجموع، وإعرابها علانية عن النية في مواصلة «الإكراه الديني».

وبينوا أنهم لم يؤسسوا الرابطة من أجل محاربة الدين ورجاله، وأنهم يحترمون كل معتقد ديني، ويؤيدون الإرادة الحرة لكل إنسان متدين لممارسة فرائض الدين وتقاليده، وأن حربهم هي ضد محاولة فرض «نمط حياة القرون الوسطى» على الآخرين[95].

«ولعل أفول نجم هذه الحركة، يعود إلى كونها جاءت متأخرة منذ البداية، لأن الموقف من فصل الدين عن الدولة، كان قد حسم منذ إقامة الدولة، كما أن الارتباط الوثيق بين اليهودية والحس القومي، والفرائض العملية الكثيرة التي فرضتها اليهودية على الفرد والجمهور، جعل من فصل الدين عن الدولة، ومنع أي صورة من صور الإكراه الديني، أمرا يمكن تطبيقه في حالة خضوع الدينيين للعلمانيين، وكان هذا أمرا ما يزال من المتعذر تطبيقه، بسبب تركيبة النظام الانتخابي والسياسي الإسرائيلي، كما أن الأغلبية العلمانية لم تكن ترغب في ذلك، لأن العلمانية لم تكن تعني بالنسبة لهم الانسلاخ عن اليهودية، بأي حال من الأحوال، وربما شكلت هذه الحقيقة القاعدة المشتركة التي أبقت على شعرة معاوية بين العلمانيين والدينيين»[96].

وفي عام 1973 قامت «حركة الإسرائيليين الأحرار» كوريث «لرابطة منع الإكراه الديني»، وفي 1976، تأسست «الحركة الإسرائيلية العلمانية»، وفي عام 1988 تكونت منظمة جديدة لمحاربة الإكراه الديني أطلق عليها منظمة «الحرية: النضال ضد الخضوع للتسلط الحريدي» (حوفش) من تآلف 24 منظمة في إسرائيل وخارجها[97]. وكان من أبرز قادة هذه المنظمة الشاعر الإسرائيلي يهودا عميحاي الذي أعلن أن هدف «الحريديم» هو «تدمير الصهيونية وتحويل المجتمع الإسرائيلي إلى عصابات وطوائف».. وأضاف قائلا: «إنهم يريدون وضع مشرف ديني على كل كيلو جرام من الطماطم»[98].

ويقدم تسفي يناي، مثالا على هذا الموقف السائد الخاص بالإكراه الديني من قبل الأقلية الدينية على الأغلبية العلمانية، من خلال مجموعة جنود في إحدى الوحدات الخاصة توجد لفترة زمنية طويلة في التدريبات الميدانية، فيقول :«يكفي أن يكون أحد جنود الوحدة متدينا، لكي يمتنع كل رفاقه العلمانيين طواعية ودون الحاجة إلى أوامر من هيئة الأركان، عن خلط اللحم باللبن، أو عن استعمال أدوات الوحدة في تناول أي طعام غير شرعي. ولنا أن نتصور أن ذلك الجندي المتدين لايكتفي بالحفاظ على شرعية الطعام، ويصر على أن يحافظ رفاقه على عدم تناول الطعام غير الشرعي في الأدوات الخاصة بهم. إن أوامر هيئة الأركان تتيح للجندي المتدين أن يفرض رأيه على رفاقه، ولكنه بهذا التصرف يمس الإحساس بالعدل، واللياقة والصداقة بين جنود الوحدة مساسا غير مقبول. إن رفاقه ينبذونه، وقد يضطر، ومن الأفضل إذا فعل، إلى طلب نقله إلى وحدة أخرى، لأن كلتا الثقافتين يمكنهما أن تتعايشا كل إلى جوار الآخر فقط على أساس من التسامح وأخذ كل طرف الآخر في الاعتبار. إن التسامح معناه أن يمتنع كل طرف عن فرض مجموعة قيمه على الآخر، وخاصة تلك القيم العميقة المغروسة في أعماق نفسه، وأخذ الآخر في الاعتبار معناه تحاشي الأفعال التي تتناقض مع وجهات نظر وعقائد الآخر، شريطة ألا يتنازل الطرف الذي يأخذ الآخر في الاعتبار عن حقه في أن يعيش وفقا لقيمه وعقائده.

وعلى سبيل المثال، فإن السفر يوم السبت وتدخين السجائر علنا في يوم عيد الغفران وبيع لحم الخنزير في محال الجزارة، وطقوس الزواج والدفن المدنية، ينبغي ألا تثير مشاعر الشخص المتدين ما دام السفر لايتم في حيه الديني، والسيجارة لا تدخن في منزله، ولحم الخنزير لايباع في محل جزارته، ومادامت طقوس الزواج والدفن لا تلزم أبناء طائفته. إن وجهة النظر التبشيرية التي تفرض الشرائع الدينية على كل الناس، هي وجهة نظر ترتبط بتلك العصور المظلمة عند أديان أخرى وتتبناها الأحزاب الدينية. إن تحويل المؤسسات التاريخية القومية، مثل «يدفاشيم» (التي تخلد ذكرى ضحايا النازية)، وأوشفيتس، وحائط المبكى والمقابر العسكرية، إلى آثار دينية تستلزم وضع «الطاقية المنسوجة» يمس مشاعر الأشخاص العلمانيين،

لأن الأعزاء لديهم لم يموتوا في سبيل الرب، بل من أجل قيم علمانية وقومية، وفي حالات كثيرة من أجل رفاقهم. ويختم يناي مقاله بقوله:

«إن المعسكر الديني يمكنه أن يتصرف بشكل آخر، ويستطيع أن يحافظ على مبدأ التسامح، ويمكنه أن يسمو بالنفوس بشكل كاف عندما تكون لديه إجابة بديلة لضائقة الإنسان، ولمستقبل الشعب ، ولمصير الدولة ولألغاز الوجود»[99].

وبقدر ما أصبح الدينيون أكثر شراسة في مهاجمة العلمانيين ومفاهيمهم، فقد أصبح العلمانيون هم أيضا أكثر شراسة في رفض المفاهيم الدينية التي يدافع عنها الدينيون.

إن يارون لوندون، وهو علماني، يقول ردا على حملات الدينيين باتهام العلمانيين بالكفر: ليس هناك شيء اسمه يهودي كافر، لأن هناك شرارة من الإيمان موجودة في كل يهودي سيكتشفها يوما ما.. إنني لاأعترف بالعناية الإلهية الذاتية، ولا أعترف بوجود (الروح) ولاأعترف بالتالي بوجودها، ولا أومن بقدم المسيح، ولا أومن بأن التوراة أعطيت لشعب إسرائيل في سيناء، ولا أومن بوجوب تطبيق الشريعة، ولا أؤدي أي فرض من الفروض.. إنه كما في الأمن أيضا في الثقافة، عليك أن تؤمن بقيمة المجال الذي تدافع عنه. إنني أثق في قيمة هذا المجال، ولكنني أخشى من أن يكون معظم جنوده من الطابور الخامس، من عبدة الأصنام في ثياب علمانيين»[100].

وتقول دانيلا شامي: «إنني يهودية لأن أجدادي كانوا يهودا، ولأنني أشعر أساسا بأنني يهودية، وهذا هو المهم في نظري. وعندما يكون شخص ما واثقا من يهوديته، فإنه لا يكون بحاجة إلى الاستعانة بتكنيكات غير منطقية، لو لم يستعملها يصبح علمانيا. فمن غير المنطقي ألا أسافر بسيارتي لزيارة أصدقائي يوم السبت، وغير منطقي بالنسبة لي أن أرتدي فساتين طويلة وأن أضع باروكة، حتى لا أثير الغرائز الجنسية لأي متهوس في الشارع، وغير منطقي بالنسبة لي أن أغطس في مغاطس عموميةقبل أن أنفرد بزوجي. ولكن المنطقي أن أمارس عادات اليهود دون أن يلزمني أحد بذلك، مثل أن أتزوج على يد حاخام، وأن أجري طقوس الختان لأطفالي، وأن أتناول فطيرة جبنة في عيد الأسابيع وتفاحة بالعسل في رأس

السنة وأن أصوم في عيد الغفران»[101].

أما الأديب الإسرائيلي دافيد جروسمان فإن حياته لصيقة باليهودية وليس بالدين:«إنني يهودي كما أنني إسرائيلي، وأنا لا أفهم هذا الحماس من أجل خلق تقسيم قطبي بين اليهودي والإسرائيلي، فأنا أخلق بينهما توليفة. وإسرائيليتي ليست بحاجة إلى توضيح، كما أن يهوديتي هي أمر بديهي.. إن اليهودية في نظري أكبر من أن تكون مجرد ارتباط بالدين، إنها انتماء لأسرة قديمة جدا ولمصير معين.. إنني لا أمارس الطقوس، ولا أشعر بأن الأعياد اليهودية لها علاقة بالدين، وأشعر بأن علاقتي بها، هي بمنزلة تصديق متجدد لعلاقتي الأسرية باليهودية.. فأنا لا أصوم ولا أحافظ على يوم السبت..»[102].

والمصور الإسرائيلي يائير جربز يشير إلى «أن عيد الغفران يثير فيه الرغبة بأن يفعل كل ما هو محظور، وهو في الوقت نفسه يحتقر الطقوس العلمانية ويفضل أن يدفن وفقا للطقوس الدينية وأن يتزوج وفقا للعادات اليهودية[103].

ويوجه العلمانيون النقد للصهيونية وللدولة على تهاونها مع الدينيين، حيث يرى البروفيسور ريوناتان شبيرا، عالم الاجتماع السياسي بجامعة تل أبيب «أن العلمانيين بالاشتراك مع مجموعة صغيرة وهامشية من (المزراحي) هم الذين أقاموا الدولة. وإذا كان هذا الأمر منوطا بالدينيين، وبصفة خاصة (الحريديم) فما كانت الدولة لتقوم. ولكن اليوم توجد هنا دولة يحولها الدينيون إلى يهودية من يوم لآخر، ويعتقدون بأن هناك أملا في تحويلها إلى دولة دينية. والعلمانيون هم المسؤولون عن خلق هذه المشكلة، لأنهم على مدار السنين أدخلوا الدينيين الذين كانوا هامشيين إلى وسط المسرح، ووضعوا أنفسهم في حالة دفاع أمامهم.. لقد تخلى العلمانيون عن مسارهم نحو التحرر من الدين وخلق عبري جديد، بعيدا عن ثقافة (المنفى) الانغلاقية، وتحاشوا وضع دستور، وقبلوا بقرار أننا قومية ودين، وقبلوا المبادئ الدينية ومنظومة الرموز، وشرعوا قانون العودة وجزأوا التعليم»[104].

وترى البروفيسور أنيتا شبيرا، المؤرخة المتخصصة في تاريخ الصهيونية بجامعة تل أبيب، أن جماعات «الحريديم» مع أنها ترفض الأسس التي قامت عليها دولة إسرائيل كدولة ديمقراطية، إلا أنها تستغل هذا الأمر

نفسه في تحقيق مكاسب وإنجازات لمصلحة تحويل إسرائيل لدولة دينية: «إن التيارات الحريدية التي ترفض التسليم بالمبادئ الأساسية للعالم المعاصر، مثل ذاتية الفرد ومبادئ الديمقراطية، والمساواة أمام القانون، قد كشفوا عن إمكانية استخدام الدولة لتحقيق أهدافهم.. لقد تعلموا كيف يستغلون قوة الدولة ونقاط ضعف الديمقراطية، كما تعلموا كيف يستخدمون التكنولوجيا المعاصرة»[105].

ويرى البروفيسور يورام بيلو، عالم النفس والأنثروبولوجيا بالجامعة العبرية، أن المجتمع الحريدي يملك مقومات عديدة من القوة: «إن هذا المعسكر كبير ويفور بالغليان وثقته بنفسه تزداد قوة، كما أنه منظم بشكل مثالي في أطر مؤسسية، ويزيد بالتدريج من مجال الاستقلال الذاتي والانغلاق على نفسه، ويتمتع بنمو معرفي لم يحدث في التاريخ التوراتي». ويتفق مع يوناتان شبيرا في اعتماد «الحريديم» على دعم الدولة، لأنهم لا يملكون اقتصادا منتجا: «إن هذا الاستقلال الذاتي لا يستند إلى اقتصاد منتج، بل هو نتاج الارتباط المتزايد بالميزانيات الحكومية وبمنظومة هائلة القوة من المؤسسات والتحكم في قواعد اللعبة السياسية»(106).

وقد بدأت مظاهر التبرم العلماني من محاولات «الإكراه الديني» تزداد قوة ووضوحا خلال العقدين الأخيرين، اعتبارا من عام 1977 فصاعدا، منذ أن اعتبر التيار الحريدي الراديكالي أنه الحل البديل لكل أزمة المجتمع الإسرائيلي على جميع المستويات، ونصب نفسه وحيدا مسؤولا عن تهويد جميع العلمانيين في إسرائيل، مما زاد من حدة الاستقطاب داخل المجتمع الإسرائيلي بين الدينيين والعلمانيين وزاد الحرب بينهما اشتعالا.

ويمكن حصر أسباب ازدياد حدة هذا الاستقطاب بين الدينيين والعلمانيين في الأسباب التالية:

1- ينظر الجمهور الديني إلى الجمهور العلماني على أنه جمهور «يفتقر إلى القيم»، ويعيش في حيرة دائمة، وأنه «ليس لديه ما يطرحه» بينما ينظر الجمهور العلماني إلى الجمهور الديني على أنه جمهور «متحجر» و«غير عصري» ويسعى «لتدمير الدولة».

2- يقوم الجدل بين المعسكرين بين «دولة الشريعة» و«دولة القانون» حول هوية الدولة.

3- الصراع السياسي بين الأحزاب الدينية والأحزاب العلمانية.

4- وجود شبكات تعليم منفصلة بين التيار الحريدي والتيار العلماني.

5-انغلاق الدوائر الدينية عن الجمهور العلماني (أحياء منفصلة، ومستوطنات منفصلة، مثلما في نتانيا وبني براك والقدس)، وذلك لخشية «الحريديم» من التعرض لتأثير العلمانيين المدمر.

6- الاتجاهات المتطرفة في «اليمين» وفي «اليسار» والتي يهدد كل منها الآخر، وعلى الأخص فيما يتصل بقضايا الاستيطان و«أرض إسرائيل الكبرى»[107].

ولكن القضية لم تعد تبرم العلمانيين أو ازدياد قوة التيار الديني، سواء من حيث حجم الجماهير التابعة له، أو قوة تمثيله السياسي، أو ازدياد قوته الابتزازية تجاه المعسكر العلماني الحاكم، أيا كان، اليسار أو اليمين الصهيوني، بل أصبحت تتصل بتعاطف قطاع من المحسوبين على التيار العلماني في إسرائيل مع القوى الدينية.

ففي الانتخابات الأخيرة، اتضح أن 50 ألفا من العلمانيين صوتوا لحزب «المفدال» (الحزب الديني القومي) لأن الشعار الذي رفعه ، وهو «صهيونية مع روح حية»، وجد طريقه إلى قلوب الكثيرين، وأوضح كثيرون من العلمانيين الذين صوتوا «للمفدال» هذا الأمر بقولهم «بقدر ما أردنا بعضا من الروح اليديشية التي افتقدناها في السنوات الأخيرة[108].

وفي بحث خاص قام بإجرائه لصحيفة «يديعوت أحرونوت» معهد «دحف» تحت إشراف الدكتور مينا تسميح، اتضح أن أكثر من نصف السكان اليهود البالغين في إسرائيل يصفون أنفسهم بأنهم علمانيون، وأن 52٪ من اليهود في إسرائيل يصفون أنفسهم بأنهم علمانيون، وأن 31٪ يصفون أنفسهم بأنهم «تقليديون»، و10٪ ـ دينيون، 7٪ «حريديم». ومن بين نتائج الدراسة على معيار سلم الإيمان: 88٪ يحتفلون بذكرى عيد الفصح (ليل هسيدير) وفقا للطريقة التقليدية، 77٪ يؤمنون بالله، 73٪ يصومون في عيد الغفران، 72٪ لا يأكلون طعاما بخمير في عيد الفصح، 70٪ يوقدون الشموع في منازلهم يوم السبت، 69٪ يفضلون الدفن وفق الطقوس الدينية. وعلى معيار الذهاب إلى المعبد: 69٪ يذهبون إلى المعبد في عيد الغفران، 55٪ يذهبون للمعبد في رأس السنة، و23٪ يذهبون كل عيد. وعلى معيار المحافظة على

«الكشيروت» (الطعام الحلال): 66٪ يحافظون على «الكشيروت» في منازلهم، 55٪ يحافظون عليه في البيت وخارجه، 27٪ يأكلون أحيانا «لحم الخنزير». وعلى معيار الزواج: 60٪ تفضلون الزواج في حفل أرثودكسي، 26٪ يفضلون الزواج في حفل مدني، 9٪ يفضلون إصلاحيا أو محافظا»[109].

ومعنى هذا إذا ما سلمنا بنتائج هذا البحث، أن هناك موجة جديدة تجتاح المجتمع الإسرائيلي في اتجاه الدين، لا تتوقف على عمليات «معاودة التهويد من أسفل»، التي تقوم بها الأحزاب الدينية في إطار عمليات «التوبة» بين العلمانيين، بل تتعداها إلى محاولة قطاعات من العلمانيين نفي صفة اللادينية عنهم، وتقديم نمط جديد للعلماني في إسرائيل لا ينكر الدين أو وجود الله، ويمارس بعض الطقوس الدينية التقليدية، ولو على سبيل الفولكلور، أو كمحاولة لنفي صفة العلماني بمفهوم «الملحد» عنه، أو وفق التعبير الشائع حاليا «مؤمن حر» أو «يهودي علماني».

وهناك محاولات تتم لإعادة صياغة العلمانية، تتم في «الكيبوتسات» وفي منظمة «حمدات» أي «حوفش، مداع، دت، تربوت» (الحرية والعلم والدين والثقافة)، وفي «حركة اليهودية العلمانية الإنسانية» (تحيلاه)، وفي كلية التعليم التعددي التي يرأسها يائيرتسبان. وجميع هذه المنظمات تقبل التعددية كمبدأ أساسي ولا تحاول أن تلغي يهودية معتمري الطاقيات، والقبعات والمحافظين على التقاليد، ويقومون بكتابة نصوص دينية بروح علمانية، ويحاولون بلورة برامج دراسية لدراسة اليهودية من مدخل معاصر علماني، ويحتفلون بمناسبات «البرمتسفا» (بلوغ الفتى سن البلوغ وهو الثالثة عشرة من عمره) بأسلوب علماني ويعيدون صياغة طقوس الزواج والختان بنفس الروح[110].

وقد ازدادت شراسة التيار الديني الحريدي الراديكالي في إسرائيل، وازدادت قوته الابتزازية، بشكل خاص، إثر الانتصار الذي حققته الأحزاب الدينية في انتخابات 1996 بحصولها على 23 مقعدا في الكنيست، من ناحية، وإثر الدعم اللامحدود الذي تتلقاه من قوى اليمين الصهيوني المتطرف في إسرائيل منذ عام 1977، والذي ازداد قوة بدخول الأحزاب الدينية (المفدال ـ شاس ـ يهودية التوارة ـ الأجودات) الائتلاف الحكومي بزعامة نتنياهو.

وقد أشار الباحث الإسرائيلي تسفي راشيلفسكي، بأن أبرز ما جسدته حكومة نتنياهو الحالية، هو عودة التيار الديني المتشدد في صورة أكثر قوة وخطرا، مؤكدا أن نتنياهو، رغم علمانيته، هو الحصان الذي تمتطيه التيارات الدينية المتشددة في إسرائيل لبلوغ هدفها. وقال «إن الخطر الذي يمثله نتنياهو، هو أنه فتح الباب واسعا عقب توليه السلطة في إسرائيل، أمام هذه التيارات، وبات من الواضح، وكأنه يأتمر بأمرها، وينفذ مخططاتها، مؤكدا أن إسرائيل قد خسرت رابين وبيرس، اللذين كانا يسيران في طريق آخر. وقال كذلك: «إن رابين لم يقتل لأنه كان يريد السلام، ولكن لأنه كان يخالف التيارات الدينية المتشددة في رسم صورة للهوية الإسرائيلية مخالفة للصورة التي يصرون عليها. ومن هنا، فإن الخطر الذي تعيشه إسرائيل حاليا، ليس فقط النضال من أجل السلام، ولكن أيضا النضال من أجل تغليب هوية على هوية أخرى، مشيرا إلى أن الهوية المتطرفة التي اصطبغ بها التوجه الإسرائيلي في ظل نتنياهو ينذر بكثير من الشرور»[١١١].

وسوف أتعرض فيما يلي لبعض نماذج من المعارك التي خاضتها القوى الدينية في إسرائيل بعد يونيو 1996، للحصول على مكاسب جديدة تعزز بها من قوتها داخل المجتمع الإسرائيلي العلماني:

1- نجاح القوى الدينية في حذف الكلمة التي تنص على ضرورة أن يكون من يتلقى معونة للمدارس «صهيونيا» وذلك لمصلحة المؤسسات التعليمية الدينية، حتى تحصل شبكة المدارس الدينية الخاصة التابعة للأحزاب الدينية على دعم مالي من الحكومة. (التليفزيون الإسرائيلي 1996/9/2).

2- طرح قيادات دينية حريدية لطلب ضرورة تغيير ألوان العلم الإسرائيلي (بالرغم من أنها ألوان«الطاليت» شال الصلاة اليهودي) لمجرد أنها ألوان اختارها الصهاينة العلمانيون الكفرة (التليفزيون الإسرائيلي 1996/10/5).

3- خوض معركة استعراضية عارمة بشأن مرور السيارات في شارع برإيلان بالقدس يوم السبت، والاعتداء على راكبي السيارات من العلمانيين من أعضاء حركة «ميرتس»، والاصطدام بالشرطة الإسرائيلية، ومحاولة فرض مطلبهم على الدولة وإجبار وزير الأمن الداخلي أفيجدور كهلاني على عدم استخدام الشرطة للوسائل المعتاد استخدامها ضد مثيري الشغب ضدهم (خراطيم المياه الملونة وراكبي الخيل وغيرها). وقد كانت هذه القضية

مطروحة في عهد حكومة رابين وبيرس، ولم تستجب الحكومة آنذاك لهم، بالرغم من تهديداتهم بقتل نشيطي حركة «ميرتس»[112].

4- الإصرار على أن تكون وزارة الأديان من نصيب حزب «شاس» مما دعا بنيامين نتنياهو للاحتفاظ بها لفترة تزيد على شهرين، إلى أن توصل إلى اتفاق بأن يتولاها كل من حزبي «شاس» و«المفدال» على التوالي لمدة سنتين، وتم تعيين وزير للأديان من «شاس» إثر أحداث شارع برإيلان، في 1996/7/19.

5- قيام الأحزاب الدينية بتشغيل وتوجيه عدد من الوسائل الإعلامية (عدا الصحف والنشرات) وفتح محطات خاصة للراديو والتليفزيون، والازدياد الملموس لوجود الشخصيات الدينية. السياسية والروحية في قنوات وبرامج التليفزيون الإسرائيلي بشكل ملحوظ (من متابعاتي الشخصية للتليفزيون).

6- ازدياد ملحوظ في نسبة لابسي الطاقيات الدينية بين الشخصيات العلمانية سواء السياسية أو العامة وبخاصة بين الشباب. ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى أن «نسبة الذين يضعون الطاقية الدينية في المدرسة التجهيزية لإعداد الضباط التابعة لجيش الدفاع الإسرائيلي، قد وصلت إلى 40٪، مما يشير إلى ازدياد نسبة الجنود والضباط المتدينين في الجيش. وقد شاع بسبب هذه الظاهرة اتجاه يتحدث عن أن أصحاب «الطاقيات المنسوجة» (أي التابعين لحزب «المفدال» وجوش إيمونيم) سوف يسيطرون على الجيش، وسيقومون في المرحلة المقبلة داخل الجيش بنفس الدور الذي كان يقوم به أبناء «الكيبوتسات» من العلمانيين، وبالدور الذي كانت تقوم به قبل الدولة كتائب «البالماح» (اليسارية)، وبالتالي ستكون لهذا الأمر انعكاسات خطيرة ستؤدي إلى نوع من السيطرة الحزبية الدينية على جيش الدفاع الإسرائيلي[113].

7- تقدمت الأحزاب الدينية في الائتلاف الحاكم بعدد من المطالب، رأت الأحزاب العلمانية في الحكومة («الطريق الثالث» و«يسرائيل بعليا» و«تسوميت») أنها تشكل استمرارية لمزيد من «الإكراه الديني» من جانب الأحزاب الدينية، وهي: تعديل قانون التحول للديانة اليهودية بحيث لا يعترف بالتحول الذي يتم على يد الحاخامات المحافظين والإصلاحيين في

إسرائيل، ومنع دخول المحافظين والإصلاحيين إلى المجالس الدينية، وتغيير قانون الآثار بحيث يتضمن ما يمنع إجراء حفريات في المقابر والمطالبة بإطالة أمد القانون الذي يمنع استيراد لحوم أبقار غير مذبوحة وفقا للشريعة، وسن قانون بمنع الإجهاض، وسن قانون بمنع بيع لحوم الخنزير، وغيرها من القوانين المقيدة للحركة أيام السبت، وفوق هذا كله المطالبة بجعل اتفاقية «الوضع الراهن» قانونا من قوانين الدولة.

وقد رفضت الحكومة عددا من هذه المطالب، منها: المطلب الخاص بفرض قانون الإجهاض، لأنه أثار ردود فعل جماهيرية واسعة، والمطلب الخاص برفض بيع لحم الخنزير، لأنه يمس مصلحة واضحة للمهاجرين من دول الكومنولث الروسي، والمطلب الخاص بإصدار تشريع خاص «بالوضع الراهن»، لأنه يتناقض مع القانون الأساسي الخاص باحترام حرية الإنسان، ومع قانون حرية التشغيل. وقد استجابت الحكومة لبقية المطالب، ومن بينها القانون الخاص بأن يتم التحول للديانة اليهودية على يد حاخامات أرثودكس، وهو ما سوف يثير غضب يهود أمريكا، حيث إن غالبية اليهود هناك من المحافظين والإصلاحيين، ولا توجد هناك سوى أقلية أرثودكسية، بالإضافة إلى أنه يجعل الحاخامات الأرثودكس هم الذين يملكون وحدهم مفاتيح الدخول إلى اليهودية»[114].

وفيما يلي المطالب التي وردت في اتفاق الحكومة استجابة لمطالب الأحزاب الدينية الأرثودكسية:

أ- المحافظة على اتفاقية «الوضع الراهن».

ب- تعديل قانون التحول للديانة اليهودية، بحيث لا يعترف بالتهديد في إسرائيل إلا بمصادقة من «الحاخامية الرئيسية» في إسرائيل.

جـ- المحافظة على قدسية المقابر والموتى عند إجراء الحفريات الأثرية[115].

د- أن تكون الصلاة وفقا لأحكام «الهالاخا» (الشريعة اليهودية) في جميع المعابد[116].

8- أحداث العنف التي عكست اشتداد ساعد التيار الديني المتطرف، والتي واكبت أزمة إعادة الانتشار في مدينة الخليل، والتي استمرت زهاء سبعة أشهر. وبالرغم من أنه تم التوصل، إلى اتفاق بشأنها، بضغوط أمريكية

ومساع مصرية وأردنية في 16 يناير 1997، إلا أنه تم خلاله الاستجابة لمعظم مطالب المستوطنين الدينيين المتطرفين في الخليل. وقد اعتبر بعض المحللين «أن هذه الاتفاقية بتنازلها عن منطقة مقدسة للديانة اليهودية هي بمنزلة شهادة وفاة لإسرائيل الكبرى، وانسحاب من أغلى الأراضي في قلوب اليمين الصهيوني واليمين الديني المتطرف أنصار أرض إسرائيل الكبرى»(117).

وفي ضوء ازدياد حدة الاستقطاب وتصاعد الصراع بين الدينيين والعلمانيين على هوية الدولة والتي وصلت (وخاصة، إثر اغتيال إسحق رابين على يد متهوس ديني اتهمه، وفق فتاوى بعض كبار الحاخامات، بأنه خائن وكافر) إلى حد جعل اصطلاح «الحرب الأهلية» بين الدينيين والعلمانيين شائع الاستعمال في أجهزة الإعلام الإسرائيلية والأجنبية، وفي تحليلات علماء الاجتماع والسياسة في إسرائيل منذ ذلك الحدث. في ضوء هذا، نطرح السؤال التالي: ما هي التداعيات المحتملة لازدياد حدة الاستقطاب بين الدينيين والعلمانيين في إسرائيل ، وهل يمكن أن يقود هذا إلى نشوب حرب أهلية بينهما في المستقبل؟

نظرا لأن هذا السؤال مطروح منذ فترة مبكرة على الساحة الإسرائيلية، كما رأينا، ونظرا لأنه أصبح من الأسئلة المتداولة في الساحة بكثرة، فإنه على ضوء النفوذ المتزايد للقوى الدينية في إسرائيل، والذي أصبح مصدرا لاستياء واسع من العلمانيين، الذين يرون أن هذه القوى تعيش على الابتزاز وتتحمل مسؤولية زيادة الاستقطاب، مما هز ثقة الجمهور العلماني في الديمقراطية التي تأتي بهذه الأحزاب إلى السلطة، على ضوء كل هذا، سنوجز فيما يلي بعض الآراء التي تعكس، إلى حد كبير، المناخ السائد في إسرائيل تجاه هذه القضية.

يرى دافيد أوحانا (مؤرخ)، «أن أحد الاحتمالات، هو أن توجد على جانبي خط الانكسار ثقافتان متعاديتان، يسودهما العنف والعداء والشلل الإبداعي. والاحتمال الثاني، هو أن ينشأ إخصاب متبادل وديالكتيكي، ولكن من الصعب حسم أي من هذين الاحتمالين أكثر واقعية».

أما يورام بيلو (أستاذ علم النفس والأنثروبولوجي)، فيرى «أن تنامي المعسكر الحريدي لن يؤدي بالضرورة إلى اتجاه الصدام مع المعسكر

العلماني»[118].

وترى البروفيسورة أنيتا شبيرا (مؤرخة)، «أن المستقبل متعلق بالفهم الواعي لكل من قيادات الأغلبية والأقلية. ويبقى السؤال: هل سينتصر الفهم الواعي، أم أن الذي سينتصر هو غريزة فرض المواقف بالقوة»؟[119].

ويرى يوناتان شبيرا (عالم الاجتماع)، «إن هذه الحرب هي حرب ثقافية، وليست الأولى في التاريخ بين الدينيين والعلمانيين، ولكنها ستكون حربا بالفعل. ومن الصعب التنبؤ بمن الذي سينتصر»[120].

ويرى الحاخام يسرائيل أيخلار (رئيس تحرير مجلة «المعسكر الحريدي»)«أنه إذا ما نشبت حرب أهلية بين العلمانيين والدينيين، فإن المنتصر سيكون العرب وليس العلمانيين أو الدينيين، ولا بد في نهاية الأمر من حدوث فصل بين الدولة والدين، وكذلك بين الدولة والقومية»[121].

ويرى الأديب حييم بيئر (صاحب أشهر رواية عبرية عن الصراع بين الدينيين والعلمانيين في إسرائيل وعنوانها «ريش») ، «أن هناك توترا رهيبا بين الدينيين والعلمانيين، ومن الممكن أن تنشب حرب ثقافية، وكلما كان المناخ هو مناخ سلام، فإن احتمالات هذه الحرب ستكون كبيرة».

والبروفيسورة حفا عتسيوني هليفي (عالمة اجتماع ودينية)، ترى أن «كلمة الحرب هي كلمة قاسية، ولا بد من تحول لتوسيع القاعدة المشتركة»[122].

ويرى الحاخام مناحم فرومان، (حاخام تقواع)، «أنه إذا نشبت حرب أهلية بين المتدينين والعلمانيين، فلن يكون هناك منتصر من الطرفين»[123].

أما الحاخام أفراهام كوفلوفيتس، فيرى «أنه سيكون في إسرائيل إن آجلا أو عاجلا تمزق مريع ورهيب. وسوف نكون شعبين، مثلما حدث في العصور القديمة من قبل مع الصدوقيين والإسينيين، وأن ما يحول دون الصدام الآن هو اقتراب كلا الطرفين من أحداث النازية.. ولكنه آت لا محالة»[124].

والإجابات السابقة، إن كانت تكشف عن شيء، فإنما تكشف عن الاعتراف، سواء من جانب الممثلين للعلمانيين أو من جانب الدينيين، بأن

هناك توترا فعليا قائما بين المعسكرين، وصفه البعض بأنه «حرب ثقافية» والبعض الآخر بأنه «غريزة فرض المواقف بالقوة»، وفريق ثالث بأنه «تمزق مريع ورهيب»، وفريق رابع بأنه «توتر رهيب» ووصل به فريق إلى حد «أنه ستكون هناك حرب حقيقية»، وكان البعض متفائلا فأعرب عن أمله في «أن ينتصر الفهم الواعي»، أو أبدى رغبة في تحاشي الحرب «لأن المنتصر سيكون العرب».

وبطبيعة الحال، فإنه لا يمكن لأحد على ضوء المعطيات المتاحة الآن وضع إجابة عما ستسفر عنه تداعيات الصراع والاستقطاب المحتدم بين العلمانيين والدينيين في إسرائيل، حول هوية الدولة. ولكن المؤشرات الحالية، تقود إلى تأكيد حقيقة لامراء فيها، وهي وجود مد ديني ملموس في إسرائيل يزداد قوة يوما بعد يوم، مدعوما من الصهيونية اليمينية المتطرفة، ومن الصهيونية الدينية المتطرفة (جوش إيمونيم). ومن الواضح أن الصهيونية اليمينيةالمتطرفة ذات الرداء الإسرائيلي العلماني الغربي الأمريكي والمتنكرة في الزي اليهودي ببراعة، تحاول إقامة جسر بين ضفتي الهوة بين الدينين والعلمانيين. ولكن يبقى السؤال هو: من سينجح في امتطاء الآخر في النهاية؟ الصهيونية العلمانية المتدثرة بعباءة الدين ذات الطابع الغربي الديمقراطي، أم الدينيون الأصوليون منهم والأرثودكس، على حد سواء، الذين يلتقون حول هدف تحويل إسرائيل إلى دولة دينية؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتضمن كل محتوى إشكالية الهوية في إسرائيل، إشكالية اليوم السابع الذي مازالت إسرائيل تعيشه منذ «حرب الأيام الستة» عام 1967.

ونظرا للتلاحم الشديد حاليا بين كل من اليمين الصهيوني المتطرف وبين الصهيونية القومية المتطرفة، أو الصهيونية الجديدة أو البديلة (كما يحلو للبعض أن يسميها) ممثلة في «جوش إيمونيم» والحركات الاستيطانية ، وبين القوى الدينية الأرثودكسية (الصهيونية والحريدية)، فإنني سأختم تناول هذا الطرح اليهودي للهوية بعدد من الاستنتاجات، أرى من وجهة نظري، أنها ذات أهمية في متابعة إشكالية الهوية في إسرائيل، وهل ستصبح إسرائيل في المستقبل القريب أو البعيد نسبيا، ذات هوية إسرائيلية، أم ذات هوية يهودية دينية؟

وبالرغم من أنه من الصعوبة بمكان، وضع استنتاجات قاطعة بخصوص احتمالات هيمنة الطرح اليهودي الديني في إسرائيل، إلا أننا إذا وضعنا قوى الثقافة السياسية والدينية والقومية الممثلة للطرح اليهودي بتنوعاته، والتي تناولناها فيما سبق، داخل إطار واحد في محاولة لاستكشاف الصورة المحتملة للهوية في إسرائيل، لتوصلنا إلى الاستنتاجات التالية:

1- قد ترى قطاعات من غلاة اليهود الأرثوذكس أنها يمكن أن تشكل مصدرا من مصادر تأييد الحركة الاستيطانية التي تمثلها «جوش إيمونيم». وإذا كانت القوى الدينية الحريدية، وعلى رأسها «أجودات يسرائيل»، لم تتجه إلى العمل سياسيا إلا في القضايا التي تنطوي على إدامة أو زيادة الموارد الاقتصادية المتاحة لمؤسساتهم التربوية والدينية والاجتماعية، والحصول على مكاسب في اتجاه فرض الشريعة اليهودية على المجتمع الإسرائيلي، والحرص على حماية عزلتهم من تأثيرات التيار العلماني، فإن هذه الأمور لا تطمس إمكانية تحالف مستقبلي بين هذه القوى، إذا ما قرر كبار الحاخامات داخل مجتمع «الحريديم»، أن الحرب أو القتال من أجل «أرض إسرائيل» أو «جبل الهيكل» هما من البشائر على قرب بلوغ عملية «الخلاص المسيحاني» ذروتها.

2- إن حقيقة أن الجماعات الاستيطانية (جوش إيمونيم) في إسرائيل، ليس لها أي برنامج اجتماعي، وأن «مجيء المسيح» الخاص بها، ينحصر في السيطرة الإمبريالية على «أرض إسرائيل الكاملة» من ناحية، وفرض «الهالاخا» (الشريعة اليهودية) على اليهود في إسرائيل كلها، من ناحية أخرى، معناها التسليم بالنظام الرأسمالي السائد في إسرائيل الآن، كنمط اجتماعي ـ اقتصادي. وهم يلتقون في هذه النقطة مع تقاليد «اليهودية الحاخامية» (الأرثوذكسية) التي طالما تعاونت مع حكام البلاد التي عاشوا بينها، والتي نرفض الرؤية الاجتماعية لحركة العمل اليسارية. وإذا كان رجال «جوش إيمونيم» يرفعون شعارا مبهما للتغطية على هذا الفراغ الاجتماعي الاقتصادي، وهو «محبة إسرائيل»، فإن هذا الشعار، يدور هو الآخر، في فلك «اليهودية الحاخامية»، التي كان انغلاقها «الجيتوي» بمنزلة الأسمنت الذي يجمع المقيمين في «الجيتو» ويغطي على التناقضات الاجتماعية والطبقية بينهم.

3- إن نخبة الدينيين (الحريديم) و «الأصوليين» (جوش إيمونيم) وأفكارهم باتت اليوم جزءا من المشهد السياسي الإسرائيلي المألوف، مما أدى إلى أن اليمين الصهيوني المتطرف (الليكود) أصبح عاجزا عن تمييز نفسه بوضوح عن حلفائه في الحكم. وفي حالة استحالة فرض اليسار الإسرائيلي/ الليبرالي لرؤاه بالنسبة لمستقبل إسرائيل، فإن حاجة «الليكود» إلى حلفاء يتكتلون معهم، في ظل السعي الفلسطيني لإقامة دولة مستقلة، وتصاعد الضغوط الدولية للانتهاء من عملية التسوية السلمية، واستمرار محاولات تكتيل العرب في جبهة واحدة ضد سياسات «الليكود» المراوغة تجاه السلام، هذه الحاجة سوف تزداد، مما سيخلق جوا يمنح الدينيين والأصوليين المزيد من المكاسب وفرض تصوراتهم.

4- لا يمكن في هذه الحالة إغفال الموقف الأمريكي من مثل هذه التحولات التي تجتاح المجتمع الإسرائيلي وتشده نحو تخليق دولة يهودية دينية. إن استقرار السلام في الشرق الأوسط هو من الأهداف الرئيسية للسياسة الأمريكية الخارجية، ولهذا السبب، ونظرا لحميمية العلاقة الأمريكية الرئيسية فإنه من المتصور أن تقلق أمريكا من عواقب تمزق إسرائيل بين تصورين متناقضين حول هويتها، وسوف تلتمس السبل التي من شأنها الحيلولة دون انقلاب الشحنة المتفجرة، التي تنطوي على الرؤية الأصولية والدينية، نحو المنطقة والعالم.

إن من شأن دولة إسرائيلية منفكة عن الولايات المتحدة، ومعارضة مبدئيا للسلام على أساس التفاوض، ومتملصة من أصول الديموقراطية الليبرالية، ومدفوعة في سلوكياتها بأمر مقتضيات خلاصية مسيحانية ومتحكمة في ترسانة ضخمة ومتطورة من الأسلحة النووية، أن تضع سياسة أمريكا الخارجية ومصالحها الأمنية أمام تحديات صعبة، ربما بصعوبة التحديات التي نجمت عن الثورة الإسلامية في إيران.

5- إذا تصورنا أن القوى الدينية السياسية الحزبية بتنوعاتها، ستواصل استغلال النظام الديموقراطي في إسرائيل، وأن قوتها ومجال فاعليتها ونفوذها في المجتمع الإسرائيلي خلال الفترة من (1996 ـ 2000)، ستزداد بنفس المعدل الذي زادت به خلال الفترة من (1992 ـ 1996)، وأنها ستستطيع، على سبيل التكهن، الحصول على 30 مقعدا في الكنيست الخامس عشر

في عام 2000، وعلى 35 مقعدا في الكنيست السادس عشر عام 2004، فمعنى هذا أنها ستستطيع أن تحصل تدريجيا على المزيد من المكاسب في مجال فرض الشريعة اليهودية على المجتمع الإسرائيلي، وفي مجال ممارسة المزيد من «الإكراه الديني» على المجتمع العلماني، واحتلال المزيد من مواقع القوة السياسية والاقتصادية والعسكرية، خلال عقد واحد من الزمان. وستكون النتيجة الطبيعية لهذا، هي تحول إسرائيل إلى دولة دينية الطابع، هويتها هي الهوية الدينية.

وبطبيعة الحال، فإنه يمكن أن تترتب على هذا الأمر الكثير من النتائج، أهمها هروب مطرد من جانب اليهود العلمانيين في إسرائيل، إلى البلاد التي لا يوجد فيها تعصب ديني أو «إكراه ديني»، مما سيعزز ويقوي الشتات الإسرائيلي خارج إسرائيل، ويضعف ويقلل السكان اليهود في إسرائيل، التي ستتحول إلى «جيتو» على غرار جيتوات شرق أوروبا التي كانت تحكمها «اليهودية الحاخامية». إنها مجرد نبوءة!

هوامش الفصل الرابع

(1) بن عمي. شلومو: «الشعب ضد الدولة» (هعم نيجدهمدينا)، صحيفة «معاريف» 1996/9/22، ص34.

(2) هيرمان. شمعون: «الهوية اليهودية» ص 103.

(3) أرونوف. ميرون: المرجع السابق، ص 146.

(4) بطبيعة الحال فشلت هذه الصهيونية الإنسانية في تحقيق هذه النبوءة لأنها تتناقض تناقضا حادا مع السلوك الإسرائيلي على المستوى العسكري، حيث أصبحت الحروب جزءا لا يتجزأ من حياة المواطن فيها بالإضافة إلى السلوك الاستعماري المتمثل في احتلال أراضي الغير بالقوة وفرض الهيمنة على شعب آخر هو الشعب الفلسطيني، وهي الأمور التي أوجدت خيبة أمل لدى المؤمنين بهذه الصهيونية وحاولوا معالجتها مرحليا بالتمشي مع عملية السلام والتخلي عن الأراضي المحتلة مقابل ترتيبات أمنية، ولكن الظروف شاءت أن يصعد الليكود للحكم ليفشل هذا المسعى.

(5) أرونوف. ميرون: نفس المرجع، ص 157.

(6) نفس المرجع، ص 179.

(7) نفس المرجع، ص 158 ـ 159.

(8) نفس المرجع، ص 158.

(9) جوراني. يوسف: حول «الواقعية واليوتوبيا»، صحيفة «يديعوت أحرونوت» 1990/9/28، ص 245.

(10) نفس المرجع.

(11) تلمون. يعقوب: «حرب الأيام الستة من المنظور التاريخي» (ملحيميت شيشست هياميم ببسربكيتفا هستوريت)، دار نشر «عم عوفيد»، تل أبيب، 1974.

(12) يائير. أورون: المرجع السابق، ص 31.

(13) عفرون. بوعز: المرجع السابق، ص 384 ـ 388.

(14) شالوم. جرشوم: المرجع السابق، ص 49.

(15) هركابي. يهو شافاط: «ساعة إسرائيل المصيرية»، الهيئة العامة للاستعلامات، كتب مترجمة (794)، 1990، ص 174.

(16) ربيع. حامد: «من يحكم في تل أبيب»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1975، ص 440.

(17) راجع: شفايد. إليعيزر: «تبرير الدين في محك النكبة النازية» (تسيدوق هدت بمفجانا شل هشوأه)، مجلة «اليهودية في عصرنا»، العدد رقم 5، القدس، 1969، وفريدمان. مناحم: «دولة إسرائيل كمعضلة دينية» (مدينات يسرائيل كديلاما داتيت)، مجلة «ألبايم» (ألفان)، العدد رقم 3، 1990.

(18) هر إيفن. شولاميت: «المخزون اللغوي للسلام» (أوتسار همليم شل هشالوم)، دار نشر زموره ـ بيتان»، تل أبيب، 1996، ص 93.

(19) ألدر. عقيبا: «زعيم «حبد» في فلوريدا: لن أكون آسفا إذا ما قتل رابين»، صحيفة «ها آرتس» 1995/10/15، ص4.
(20) هطوني. يوسي: «رفض الاستشكال في قرار الإفراج عن بن جافير»، صحيفة «ها آرتس» 1995/10/15، ص4.
(21) شرجاي. ناداف: «شارون: الأنباء الشائعة عن وجود خطر على حياة رئيس الوزراء، هي تحريض ستاليني»، صحيفة «ها آرتس» 1995/10/15، ص4.
(22) من متابعات المؤلف للتليفزيون الإسرائيلي.
(23) هو جلاند. جيم: «هل تصبح إسرائيل والسعودية دولتين طبيعيتين»، صحيفة «هيرالد تريبيون الدولية»، 1995/11/17، في «جريدة الجرائد العالمية»، القاهرة، 1995/11/28، ص4.
(24) الشوباشي. شريف: عرض وتقديم كتاب «رابين، اغتيال سياسي - الدين والقومية والعنف في إسرائيل «للكاتب الإسرائيلي إمنون كابليوك، صحيفة «الأهرام»، 1996/8/21، ص7.
(25) ميخال. ب: «مصدر الشر»، صحيفة «يديعوت أحرونوت»، 1995/11/7.
(26) بيير. جون «انشقاق داخل الحركة الصهيونية»، صحيفة «ليبراسيون» الفرنسية 1995/11/13 في «جريدة الجرائد العالمية»، القاهرة 1995/11/28، ص8.
(27) اتخذ جيش الدفاع الإسرائيلي وبعد توقيع اتفاقية الخليل بعشرة أيام، في 1997/1/27 قرارا بنقل ضريح جولد شتاين من «كريات» أربع حتى لا يصبح حج المتهوسين الدينيين إليه ذريعة في المستقبل لصدامات مع الفلسطينيين في مدينة الخليل.
(28) إيلان. شحر: «حبد تدعو أنصارها لمناصرة انتخاب نتنياهو»، صحيفة «هاآرتس» 5/20/ 1996، ص1.
(29) راجع خليفة. أحمد: المرجع السابق، ص 92.
(30) راجع: أورن. يوسف: الهويات في الأدب النثري الإسرائيلي، ص 19 - 20.
(31) أورون. يائير: المرجع السابق، ص 14 - 15.
(32) نتنياهو. بنيامين: «مكان تحت الشمس»، ترجمة: محمد عودة الدويري، ومراجعة: كلثوم السعدي، (شخصيات صهيونية «14»)، دار الجليل للنشر للدراسات والأبحاث الفلسطينية، عمان، 1996، ص375.
(33) نفس المرجع، ص 377 - 386.
(34) عفرون. بوعز: المرجع السابق، ص 300.
(35) سيجيف. توم: «الإسرائيليون الأوائل» (هيسرائيليم هريشونيم)، دومينو، القدس، 1984، ص 163 - 164.
(36) selzre. Michael: the Arayntation of Jewish state, New York, black star book, 1967, p.70
(37) سموحة. سامي: «نظام الحكم في إسرائيل في الجيل القادم»، ضمن كتاب «إسرائيل على أعتاب القرن الحادي والعشرين» (يسرائيل لكرات همائة هإيحاد فيعسريم)، مؤسسة فان لير، القدس، 1984، ص 24.
(38) S.N.Eisestadt: the absorbition of Immigrants, illinois, 1955, p.44
(39) فيورست. ميلتون: رمال الأحزان (رحلة إسرائيل منذ قيامها)، الهيئة العامة للاستعلامات، كتب مترجمة (801)، ص 129.
(40) الشامي. رشاد: الشخصية اليهودية الإسرائيلية، ص 97.

(41) selzre: op. cit, p. 68.
(42) فيورست. ميلتون: المرجع السابق، ص 129.
(43) عوز. عاموس: «في أرض إسرائيل»، عرض وتلخيص ضياء الحاجري، مجلة «المصور» القاهرية، 1984/2/3.
(44) فيورست. ميلتون: المرجع السابق، ص 44 ـ 45.
(45) نفس المرجع، ص 132.
(46) سموحة. سامي: المرجع السابق، ص 24.
(47) حسداي. يعقوب: «اليهودية في أزمة» (هيهدوت بمشبير)، صحيفة «معاريف» 1996/9/22.
(48) ماجين. شاريت: «هناك فجوة طائفية» (بيش بعر عيداتي)، الملحق الأسبوعي «دافار شافوآَّع»، (الحلقة السادسة عن الموضوع)، 1996/7/26، ص 23.
(49) نفس المرجع، ص 20 ـ 23.
(50) الشامي. رشاد: «القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة»، سلسلة عالم المعرفة «86». الكويت، يونيو 1994، ص 76 ـ 77.
(51) نفس المرجع، ص 77 ـ 78.
(52) رافتيسكي. إليعيزر: «المتوقع ـ والسلطة المتاحة»، في كتاب: «إسرائيل على مشارف القرن الحادي والعشرين» (يسرائيل لكرات همئاه هإيحاد فيعسريم) تحرير: ألوف هرايفن، مؤسسة فان لير، القدس، 1984، ص 168.
(53) سيجيف. توم: المرجع السابق، ص 217.
(54) الزرو. صلاح: المتدينون في المجتمع الإسرائيلي، رابطة الجامعيين، مركز الأبحاث، الخليل، 1990، ص 286.
(55) رافيتسكي. إليعيزر: المرجع السابق، ص 168.
(56) المتنجديم: حركة معارضة (هتنجدوت) ظهرت في إثر ظهور الحسيدية في شرق أوروبا في القرن الثامن عشر، كان على رأسها الحاخام إلياهو بن شلومو زلمان هجاؤن من فيلنا (هجرا). اتهم الحسيديم بتفضيل دراسة «القبالاه» (علوم التصوف) على دراسة التلمود، وإحداث تغييرات في التقاليد المقدسة في الصلاة وفي العادات، والصلاة بصوت عال، والقيام بحركات هستيرية أثناءها، وتغيير الزي، والإكثار من الشراب، والرقص والغناء، وقد تم بتحريض منه فرض تحريم على كتابات الحسيديم وإحراقها ومطاردتهم في كل مكان، ووصلت الأمور إلى حد الوشاية بهم لدى السلطات الروسية وقبض على زعيم الحسيدية الحاخام زلمان شازار من رادي، وتحتفل الحسيديم حتى اليوم بيوم الإفراج عنه. وقد عارض أتباع حركة التنوير اليهودية، الحسيدية، ومازالت هذه الصراعات قائمة حتى اليوم بين التيارات الحريدية في إسرائيل.
(57) لفين. عمانوئيل: اليهودية ضد الصهيونية، (ترجمة غير منشورة)، ص 87.
(58) انظر: فريدمان. مناحم: «المجتمع والدين» (حفرا فيدات)، دار نشر «يديتسحاك بن تسفي»، 1978، وأيضا: «المجتمع الحريدي ـ مصادر وتوجهات واتجاهات» (هحفر اهحريديت)، دار نشر «ماخون يروشالايم» (معهد القدس لأبحاث إسرائيل)، 1991.
(59) أورون. يائير: المرجع السابق، ص 37.
(60) الشامي. رشاد عبدالله: القوى الدينية في إسرائيل، ص 301 ـ 302.
(61) ليفشيتس. موشي: «نظام الحكم الديموقراطي في إسرائيل» (همشطر هديموقراطي

بيسرائيل)، دار نشر «أورعم»، إسرائيل، 1990، ص 332.
(62) الزور. صلاح: المرجع السابق، ص 332.
(63) نفس المرجع، ص 287.
(64) حسداي. يوسف: المرجع السابق.
(65) صحيفة «الشعب» (الأرض المحتلة)، 1988/1/10.
(66) «الشولحان عاروخ» (المائدة المنضودة): اسم كتاب فيه خلاصة أحكام الشريعة اليهودية: ألفه الحاخام يوسف كارو، أحد حكماء صفد في القرن السادس عشر، وينقسم إلى أربعة أجزاء. وقد اعتاد اليهود السفارديم والطوائف الشرقية اتباع النص الأصلي للكتاب. بينما يتبع اليهود الأشكنازيم النص وفقا للتعديلات والإضافات التي أضافها حاخاماتهم لتتماشى مع تقاليدهم.
(67) باروخ. آدم: «النتائج: المنتصرون الحقيقيون» (همتساؤوت: همنتسحيم ها أميتييم)، صحيفة «يديعوت أحرونوت»، 1988/11/14.
(68) صحيفة «القدس»، 1988/11/22.
(69) صحيفة «معاريف»، 1988/10/14.
(70) جيفن. دوريت: «التائبون» (هحوزيم بتشوفا)، صحيفة «عل همشمار»، 1988/11/13.
(71) صحيفة «يديعوت أحرونوت»، 1988/11/14.
(72) أفنار. تامار: «ضربة شاس»، «معاريف»، 1988/11/7.
(73) كيتس. إلياهو: «النتائج: أين «أخطأنا» (هتوتساؤوت: إيفو طاعينو)، «يديعوت أحرونوت»، 4/ 1988/11.
(74) صحيفة «معاريف»، 1988/11/1.
(75) صحيفة «معاريف» 1988/11/10.
(76) مان: «الصراع حول الهوية اليهودية» (همأفك عل هزهوت هيهوديت)، صحيفة «هتسوفه» 1996/6/16، ص3.
(77) «مدارش»: معنى المصطلح في المصادر اليهودية هو كشف المستور فيما هو وارد في التوراة، بالإضافة إلى المعاني البسيطة. وقد كتب المدراش جماعة من المفسرين تسمى «التنائيم» و «الأمورائيم» ، وقد سعوا لجمع التشريعات التي استحدثت في الحياة وفي «المدارس» (مدرسة لتعليم التوراة والكتب الدينية اليهودية تسمى «بيت ـ مدراش») وقد سعوا للتوصل إلى حلول لكل القضايا والألغاز وأضفوا عليها جوا من تعزية اليهود على وجودهم في الشتات.
(78) ميدان. عانات: «العلمانية على الطراز الإسرائيلي» (حيلونيوت نوسح يسرائيل)، صحيفة «يديعوت أحرونوت» (ملحق عيد الغفران)، 1996/9/22، ص14.
(79) نفس المرجع.
(80) نفس المرجع.
(81) نفس المرجع، ص 19.
(82) نفس المرجع، ص 16.
(83) نفس المرجع، ص 14.
(84) راجع: الشامي. رشاد: المرجع السابق، الباب الرابع.
(85) Encyclopydia Judiaca, vol, 9, p. 892.
(86) ليفشيتس، موشي: المرجع السابق، ص 331.

(87) سيجيف. توم: الإسرائيليون الأوائل، المرجع السابق، ص 257.
(88) ليفشيتس. موشي: المرجع السابق، ص 331.
(89) الزرو. صلاح: المرجع السابق، الفصل السادس ص 415 ـ 416.
(90) منصور. أنيس: وجع في قلب إسرائيل، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1986، ص23.
(91)عفرون. بوعز: المرجع السابق، ص 343.
(92) Immanuel. Jhon: Ben Gorion letters teveals Criticism of orthodox powers, jerusalem Post , December 6, 1988.
وردت في كتاب «الزرو. صلاح: المتدينون في المجتمع الإسرائيلي، ص 420».
راجع التفاصيل في كتاب «القوى الدينية في إسرائيل» للمؤلف ص 67 ـ 73.
(93) الزرو. صلاح: المرجع السابق.
(94) ليفشيتس. موشي: المرجع السابق، ص 347.
(95) سيجيف. توم: المرجع السابق، ص 252.
(96) نفس المرجع، ص 252 ـ 253.
(97) الزرو. صلاح: المرجع السابق، ص 421.
(98) «يديعوت أحرونوت»، 1988/11/17.
(99) يناي. تسفي: «عودة إلى التناسب» (بحزرا ليسيميتريا)، صحيفة «معاريف» 1992/10/22، الملحق الأسبوعي، ص 22 ـ 23.
(100) ميدان. عانات: المرجع السابق، ص16.
(101) نفس المرجع.
(102) نفس المرجع، ص18.
(103) نفس المرجع.
(104) ساتوي، زيس: «الدينيون والعلمانيون على خط الانكسار» (داتييم فيحيلونييم عل قف هشيبر) صحيفة «يديعوت أحرونوت» (ملحق عدد رأس السنة»، 1996/9/13، ص 26.
(105) نفس المرجع، ص 28.
(106) نفس المرجع، ص26.
(107) ليفشيتس. موشي: المرجع السابق، ص 347 ـ 348.
(108) ميدان. عنات : المرجع السابق.
(109) نفس المرجع.
(110) نفس المرجع، ص18.
(111) «باحث إسرائيلي يحذر من حرب أهلية»، صحيفة «الأهرام»، 1997/1/11، ص9.
(112) أيخنر، إيتامار، ومئيري. دورون: «اعتقال ثلاثة حريديم في مواجهة في شارع برإيلان»، صحيفة «يديعوت أحرونوت»، 1995/11/26، ص14.
(113) شبيرا. يوسف: «حول نظام مملكتنا» (على سيدر ملخوتينو)، صحيفة «هتسوفه» 4/3/ 1996، ص5.
(114) صحيفة «ها آرتس» 1996/6/16 (المقال الافتتاحي: «أغلبية ضد الإكراه الديني»).
)115) في أثناء ولاية حكومة رابين قام الحريديم يوم 1995/11/26 بتنظيم مظاهرة احتجاجية

اشترك فيها من 20 ـ 50 ألف شخص، ضد ما أسموه «استمرار تدنيس المقابر» احتجاجا على استمرار العمل في الحفريات الأثرية في منطقة «موديعين» وشق طريق يقسم إسرائيل، وقاموا بقراءة أجزاء من المزامير وصب لعنة يهودية تدعى «بولسادي نورا» على من يواصل تدنيس المقابر، وكانوا يقصدون بذلك إمنون روبنشتاين وزير التعليم. وهي نفس اللعنة التي قرأها أحد حاخامات الحريديم على مدخل منزل إسحق رابين قبل مقتله بأسبوع تماما، ويقال إن مفعول هذه اللعنة نافذ، وقد جربت مع رابين ونجحت.

(راجع: صحيفة «يديعوت أحرونوت» 1995/11/26، ص14، مقال بعنوان «لعنة بولسادي نورا»).

(116) خليفة. أحمد (وآخرون): المرجع السابق، ص67.

(117) «نتنياهو وقع شهادة وفاة إسرائيل الكبرى»، عن مجلة «لوبوان» الفرنسية، صحيفة «الأهرام» 1997/1/21، ص8.

(118) ميدان. عنات: المرجع السابق.

(119) نفس المرجع.

(120) نفس المرجع.

(121) نفس المرجع.

(122) نفس المرجع.

(123) نفس المرجع.

(124) نفس المرجع.

المؤلف في سطور:

د. رشاد عبد الله الشامي

* أستاذ ورئيس قسم اللغة العبرية وآدابها بكلية الآداب - جامعة عين شمس .

صدرت له المؤلفات التالية :

1. إنشاء وتطوير سلاح الطيران الإسرائيلي (1972).
2. جولة في الدين و التقاليد اليهودية (1987).
3. قواعد اللغة العبرية للمبتدئين (1979) .
4. لمحات من الأدب العبري الحديث (1979) .
5. تاريخ و تطور اللغة العبرية 19790) .
6. الشخصية اليهودية الإسرائيلية(1986) .
7. الفلسطينيون و الإحساس الزائف بالذنب في الادب الاسرائيلي(1988)
8. عجز النصب - الادب الاسرائيلي وحرب 1976 (1990).
9. الشخصية اليهودية في أدب إحسان عبد القدوس(1992).
10. الوصايا العشر في اليهودية - دراسة مقارنة في المسيحية و الاسلام (1993).
11. القوى الدينية في اسرائيل بين تكفير الدولة و لعبة السياسة ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 186 ،يونيو 1994.



المدينة الفاضلة

عبر التاريخ

تأليف: ماريا لويزا برنيري

ترجمة: د. عطيات أبو السعود

مراجعة: د. عبد الغفار مكاوي

هذا الكتاب

ظل الدين اليهودي ردحا طويلا من الزمن بمنزلة الشرنقة التي احتما بها اليهود داخل إطار الانغلاق الجيتوي ، و أصبح هو التجسد الوحيد بين الشعوب التي عاشوها بينها . وقد طرحت حركة « التنوير اليهودية » في القرن الثامن عشر الحل الاندماجي في المجتمعات التي يعيش فيها اليهود، علي أن ينحصر الدين في المنزل و المعبد. ولكن الصهيونية طرحت الحل الخاص بإقامة « وطن قومي » لليهود في فلسطين ، دون أن تنتبه إلى مغزى إشكالية الهوية التي ستواجهها ، ولذا لم تطرح لها حلا مقبولا ، ومع قيام دولة إسرائيل واجهت الدولة معضلات وصراعات لم تكن لتخطر في بال أكثر الدعاة الصهاينة خيالا .

لقد واجهت الدولة معضلة الصراع العربي - الإسرائيلي الذي لم توضع له نهاية بعد ، وواجهت معضلات داخلية وصراعات ظلت تتفاقم على مدى عمر الدولة إلى أن بلغت ذروتها ، كالصراع بين الدينيين و العلمانيين ، والصراع بين الأشكنازيم والسفاراديم و المهاجرين الروس و الإثيوبيين ، و الصراع بين العقائدي المبني على الأساطير و السياسي الواقعي المبني على المصالح ، و الصراع بين «مركزية إسرائيل » ، وغيرها . وقد أدت هذه الصراعات إلى تفتت النموذج الإسرائيلي بين ثقافات وطوائف و قوميات و مواقف متصارعة حول ماهية هوية الدولة. وطرحت رؤى كثيرة لتحديد ماهية هذه الهوية : هل هي كنعانية ؟ أم يهودية دينية ؟ أم يهودية علمانية؟ أم إسرائيلية ؟ أم صبارية عبرية ؟ ..وإلى الآن مازالت إسرائيل ، ومنذ حرب 1967 ، تغيش إشكالية « اليوم السابع » ، إشكالية الهوية التي لم تحسم بعد حتى الآن !

وقصة هذه الإشكالية ، هي موضوع هذا الكتاب .